عبد الله العروي

مَفهُوم الدّولة





مَفهُوم الدّولة

الكتاب

مفهوم الدولة

تأليف

عبد الله العروي

الطبعة

الثامنة: 2006

عدد الصفحات: 184

القياس: 17 × 24

ISBN: 9953-68-161-9

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

عبد الله العروي

مفهوم الدولة



تمهيد

كل منا يكتشف الدولة قبل ان يكتشف الحرية ، او بعبارة ادق ، تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة الدولة ، لأن الدولة هي الوجه الموضوعي القائم في حين أن الحرية تطلّع الى شيء غير محقق .

ماذا تعني التربية اذا لم تعن معاناة سلطة الأب او الأم او الحاكم او الخالق؟

ماذا تعني الحرية اذا لم تعن نقيض المعاناة المذكورة ، اي الوعي بحدود موضوعة على التصرف؟

من عانى السلطة ، اية سلطة ، يسمع في نهاية المطاف كلمة دولة التي تتجمع فيها ينابيع جميع السلطات . يعيش المرء طوال حياته ، وحتى مماته ، دون ان يتساءل مرة واحدة عن مضمون الدولة ، ذلك ما يقع بالفعل لأغلبية الناس وذلك ايضا ما يتمناه اصحاب السلطة ، لكن لا يحتمل ان يحيى المرء دون ان تطرق سمعه كلمة دولة . ما أكثر الاسئلة التي يطرحها الاطفال والتي تستتبع جوابا واحدا : هذا أمر من الدولة!! لماذا نقف عند الضوء الأحمر في الشوارع؟ لماذا نذهب إلى المدرسة ونحن اطفال؟ لماذا نؤدي الضرائب ونحن رجال؟ لماذا لا ندخن في القاعات العمومية؟ .. الخ . ان القانون العام عندما يعرّف الدولة لا يزيد على تسجيل هذا الواقع الاجتماعي ، هذا المعطى الانساني الاول ، هذه المعاناة التي لا يستثنى منها أحد ، حيث يأخذ الدولة كاحدى الظواهر الانسانية العامة .

تواجهنا الدولة أول ما تواجهنا كأدلوجة ، اي كفكرة مسبقة ، كمعطى بديهي ، يطلب منا ان نقبله بلا نقاش ، كما نقبل خلقتنا وحاجتنا الى الأكل والنوم واتكالنا على العائلة او العشيرة . نقبل اذن ، من ضمن ما نقبل بدون نقاش ، وجود دولة وضرورة الانقياد لأوامرها التي يشخصها دائما فرد قريب منا : الشيخ ، المعلم ، الأب . ولا يجدي في شيء ان نتصور حالة سابقة لظهور الدولة . حتى لو وثقنا بوجود تلك الحالة ، فإنها لن تنفعنا في فهم الدولة القائمة حاليا ، كما ان حالة الكون قبل ظهور الانسان لا تنفع في ادراك فيزيولوجية الانسان

الحالي. من الخطأ تصوُّر شخص لم يسمع البتة بأي رمز من رموز الدولة لتركب من امثاله دولة. ان اية عملية تركيبية من هذا النوع تحمل في ذاتها خطأ مبدئيا يستحيل التغلُّب عليه فيا بعد. الاجدر بنا ان ننطلق من الدولة كواقع متزامن للانسان الذي نعرفه الآن، لأننا نريد ان نعرف الدولة التي يواجهها ذلك الانسان، لا غيره.

الدولة اذن سابقة على التساؤلات حول الدولة.

أدلوجة الدولة(1) سابقة على نظرية الدولة.

أدلوجة الدولة هي وصفها على حالها وقبولها كمعطى أوّلي. فهل يعني التساؤل حول الدولة حتما نهاية الادلوجة وبداية النظرية؟ ليس بالضرورة. قد يبدأ التساؤل كوسيلة لترسيخ الأدلوجة، وهذا ما يحصل غالبا في الدراسات القانونية والاجتماعية. حينذاك، يكون التساؤل ظاهريا اكثر منه حقيقيا، خطابيا اكثر منه نظريا. بيد ان التساؤل الخطابي نفسه يفتح الباب، في ظروف ملائمة، الى تساؤل اعمق يهدف الى فهم ظاهرة الدولة بصرف النظر عن التبريرات المضمنة فيها. والتساؤل النظري قد ينتهي، رغم تطلعاته، الى تبريرات أدلوجية، لكن قبل الوصول الى النتائج قد يطرح اثناء البحث اسئلة عميقة. والاسئلة تهمنا اكثر من النتائج.

ما هي الاسئلة التي يطرحها المرء عندما يتعرض لقضية الدولة، أكان يهدف التبرير أو يهدف الكشف والتعرية، يهدف الادلوجة او يهدف النظرية؟

انها اسئلة تنبع من تجربة الحاضر وفي نفس الوقت تميز عن تجارب الماضي. ان الدولة قائمة وكذلك تجربة الدولة. فالتساؤل حولها يتجدد باستمرار دون ان ينتهي الى جواب ثابت. منذ قرون والناس يطرحون الاسئلة نفسها، كل جيل ينطلق من حيث انطلق اسلافه، مضيفاً الى تجربتهم تجربته الخاصة، دون ان يضمن المزيد من التجربة حظاً أكبر للحصول على جواب أتم وأكمل.

ان الدولة سابقة على فكرة الدولة، وأي تساؤل عنها يعني بالضرورة تساؤلا عن الاصل والهدف.

ان الدولة دائما مجسدة في شخص او في أشخاص، فهي عرضة لآفات الحياة البشرية، وأي تساؤل عنها تساؤل عن مستقبلها وتطورها.

1 ـ أدلوجة الدولة هي نظرة القانون إليها.

ان الدولة دائما مزامنة للفرد والمجتمع – الفرد ، المجتمع ، الدولة ، هذه مفاهيم متداخلة بالتعريف – اي تساؤل عن الدولة تساؤل عن وظائفها ووسائلها .

هذه اسئلة تتكيف مع الظروف الزمنية والمكانية ، تتحلّ في اسئلة أخرى ادق ، لكنها تحافظ بالضرورة على محتواها ما دامت الدولة ظاهرة اجتماعية عامة . وهي اسئلة يأخذ بعضها برقاب البعض . قد يبدأ باحث بالتساؤل عن الهدف ثم ينتهي باستخراج الوسائل وآلية التطور من الهدف الذي اهتدى الى تصوره . وقد ينطلق باحث آخر من وظائف الدولة التي يحيى تحت ظلها ثم يستنتج من الوظائف الاصل والتطور . وقد يهتم باحث ثالث بتطور الدولة فيتصور شكل بدايتها ومستقبلها ، حينئذ يستخلص من تلك الأشكال بالمصاحبة الهدف والوظيفة .

كل تفكير حول الدولة يدور اذن على محاور ثلاثة : الهدف ، التطور ، الوظيفة . لم نذكر هنا الا العناوين ، اذ يتفرع كل محور الى محاور ثانوية تطرح فيها اسئلة جزئية . يمكن القول ايضا ان كل سؤال جزئي يقود صاحبه الى السؤال المحوري وان كل محور ، عند التدقيق ، يبتلع المحورين الآخرين ويكتسح جميع المفاهيم المتعلقة ، ان بعيدا او قريبا ، بظاهرة الدولة .

تختلف المحاور الثلاثة المذكورة فيا بينها بالمفردات والمفاهيم والمناهج .

من يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية ، فينظّر ويتفلسف . ومن يتساءل عن التطور يصف اطوار الدولة ، اي اشكالها المتتابعة : فينطق بمنطق المؤرخين . ومن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول ان يحلل آليتها بالنظر الى محيطها الاجتماعي ، فيتكلم كلام الاجتماعيات والانسياء . اذا ألحقنا بهذه المحاور القانون الذي قلنا في البداية انه يسجل التجربة الفردية الأوّلية ، أمكن لنا ان نقول ان الدولة تدرس حسب أربعة مناهج : القانون ، الفلسفة ، التاريخ ، الاجتماعيات .[2]

لكل منهج طريقة متميزة في التعامل مع الموادّ المتوفرة للباحثين . قد نجد في مؤلّف ما موادّ قانونية وتاريخية واجتماعية وفلسفية . المهم هو كيفية استغلال تلك الموادّ . ان الفيلسوف لا يتعامل مع معطيات التاريخ مثل العالم الاجتماعي او المؤرخ ، والمؤرخ لا يستغل

2 ـ ان الانسياء كمنهج تجمع بين التاريخ والاجتماعيات ، لذا ، لم نعتبرها منهجاً خاصاً . لمقارنة المناهج المذكورة يمكن الرجوع الى الكتب المذكورة في ثبت المراجع ، خاصة كتب باسران ، فيل ، ماكيفر ، بالنديه وايزنشتاط .

استخلاصات الفلاسفة والاجتماعيين كما يفعل غيره. ان الباحث في هدف الدولة، رغم سرده للاحداث، لا يكتفي بالنظرة التطورية والا خرج عن حيز الفلسفة. لا بد له ان يتجاوز انماط الدولة المتلاحقة ليصل الى مفهوم الدولة في حدّ ذاتها وليطرح على النطاق العام المجرد السؤال التالي : ما هو هدف الدولة؟ والعالم الاجتماعي لا يستطيع ان يقبل قول الفيلسوف عن وظائف الدولة لأن الفيلسوف يستخلصها من الهدف المحدَّد قبليا. لكي يبقى عالم الاجتماع وفيا لمنهجه، عليه ان ينطلق من الوظائف الموجودة بالفعل في المجتمع الذي يعيش فيه، ان يكشف عنها بتحليل الواقع لا بالاستنتاج النظري وبدون ان يقبل مسبقا الهدف الذي تدعيه الدولة القائمة او يقرره الفيلسوف. اما المؤرخ فانه لا يرتبط بهدف الفيلسوف ولا بالوظيفة التي يدعي عالم الاجتماع انها توجد حيثما وجد مجتمع انساني. ان المؤرخ يسجل فقط ما أثبتت الوثائق الصحيحة انه وجد بالفعل، ويقبله حتى لو عارض تحليلات الفيلسوف واوصاف الاجتماعي. يهتم المؤرخ فقط بانماط الدولة التي تتابعت في الماضي بشهادة الوثائق القطعية.

لا يمكن للفيلسوف ان يكون تطوريا ولا للعالم الاجتماعي ان يكون استنباطيا ولا للمؤرخ ان يكون افتراضيا. لكل سؤال منهج ولكل منهج سؤال.

الفصل الأول

نظرية الدولة الايجابية



سنرى في هذا الفصل الاجوبة التي يقدمها الفلاسفة والمفكرون والباحثون على سؤال: ما هي الدولة؟

لا يجدر بنا ان نقول: هل للسؤال معنى؟ نسجل فقط ان مفكرين عديدين طرحوه منذ قرون واظهروا في معالجته نشاطاً يستحق الاعجاب. وعندما ندرس كتاباتهم نلاحظ ان السؤال حول ماهية الدولة يدور في واقع الأمر حول هدفها. لذا، لا يستقيم البحث الا اذا وضعنا الهدف داخل النطاق المحدد للدولة. اما اذا وضعناه مسبقا خارجها، فانها تصبح بالضرورة وسيلة في خدمة ما سواها. وعندئذ، يجب التساؤل عن ماهية ذلك الكائن الخارج عن الدولة والذي يستعملها لتحقيق هدف يحدّده هو. يعود البحث في الدولة ثانويا، مندرجاً تحت بحث أعمق يستحق وحده جذب نظر الفيلسوف. وبالطبع تستحيل نظرية الدولة، بالمعنى الدقيق للكلمة، في مثل هذا الاتجاه.

لم تمنع هذه العقبة المنطقية البديهية اغلبية الكتاب الذين عالجوا الموضوع من وضع هدف الدولة خارجها. فكانت النتيجة ان مسألة الدولة لم تدرس جدياً الا مع عدد قليل من المفكرين. إن التفكير في مشاكل الدولة شيء، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثانٍ. ما أكثر من فكّر، وما اقل من نظّر، في الموضوع!.

نبدأ بعرض مقالتين كان لهما تأثير واسع في مجرى التاريخ البشري، ولم تعط أية واحدة منهما للدولة استقلالا كافيا لكي تهيأ تربة فكرية لنشأة نظرية الدولة، بالمعنى

الدقيق للكلمة.

تقرر المقالة الأولى أن الغاية المقدرة للبشر ليست من عالم المرئيات وان الحياة الدنيا هي بمثابة تجربة يجتازها المرء ليعرف قيمته وما يستحق من جزاء في حياة أخرى محجوبة عنه الآن وغير متناهية. توجه الدعوة الى الوجدان الفردي لكي ينفصل عن قوانين الحياة الدنيا الخادعة العابرة ويتهيأ للحياة الآخرة، حياة السعادة الأبدية. هناك اذن هدف محدد وهناك مخاطَب. وعلى المخاطب ان يضع دائماً ذلك الهدف نصب عينيه في كل لحظة من حياته الأرضية. كل ما سوى المخاطَب، الذي هو الوجدان الفردي، وكل ما سوى الهدف، الذي هو السعادة الابدية في عالم غيبي، انما هو برق خادع. فالظواهر الكونية مؤقتة عابرة، وبالاحرى، التنظيمات الاجتماعية التي من ضمنها الدولة.

الدولة تنظيم اجتماعي، فهي اصطناعية. لا يمكن ان تتضمن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا كلها. تتعلق القيمة بالوجدان الفردي اذ يتجه نحو الغاية المقدرة له. اذا كانت الدولة في خدمة الفرد، لكي يحقق غايته، فهي مقبولة شرعية، مع انها تبقى اصطناعية وموقتة مثل جميع الكائنات. اذا هي تجاهلت الهدف الاسمى او عارضته، اذا هي منعت الفرد من ان يلبي الدعوة الموجهة الى وجدانه او ضايقته، فهي مرفوضة لا شرعية، سيئة، وليدة الطبيعة الحيوانية في الانسان. قد تكون الدولة صالحة بالنظر الى متطلبات الحياة الحيوانية، لكنها اذا تعامت عن الهدف الاسمى الذي يتطلب تنفيذ قانون معين، فهي شر باطل. في كل الأحوال، تبقى الدولة في مرتبة ثانوية، لكن اذا قبلت ان تخدم الفرد الذي يتهيأ لتحقيق الهدف الاسمى، فانها تكتسب قيمة مستعارة من غاية ما ورائية. حينذاك، تخضع لقانون سابق، تقبل ان تخدم غاية لم تحددها هي، تتهيأ لتضمحل حيث يعود من واجبها ان تحرر الفرد ليقوم بعمل اهم مما تطالبه هي به. من واجبها ان تنكمش اكثر ما يمكن وان توسع النطاق التي لا يحتاج الفرد اليها فيه. تبرر الدولة وجودها بانها تقوم بالماديات؛ تخدم الفرد، لكن ليس من حقها ان تحجب عنه الغاية التي يحيى من اجل تحقيقها.

من الواضح أن هذه المقالة لا تترك أي مجال معرفي تنشأ فيه نظرية خاصة

بالدولة. توجد فيها طبعا نظرة الى الدولة بحيث توضح موقع الدولة في الحياة الاجتماعية والبشرية والكونية. لكنها نظرة مستوحاة من افكار مسبقة حول الغاية من حياة الانسان وحول واجبات الفرد تجاه تلك الغاية. تنشأ في هذه التربة الفكرية نظرية اخلاقية هي التي تحدد موقع الدولة بالنسبة لحياة الانسان كلها. وبالفعل، يقدم الاتجاه الذي نحن بصدده دائما الأخلاق على السياسة، جاعلا من الدولة وسيلة في خدمتها. فيتكلم عنها في حاشية ملحقة بنظرية الاخلاق.

على مستوى اكثر تجريدا فان الشريعة، في هذه المقالة، هي مجموع القيم المتولدة عن الغاية العليا والتي يعمل الفرد على تحقيقها؛ الاخلاق هي مجموع طرائق السلوك التي تتجسد فيها تلك القيم. تخاطب الشريعة في آخر تحليل الفرد، والاخلاق هي اخلاق الفرد. عندئذ، لا معنى للكلام عن اخلاق الدولة: تخاطب الشريعة الدولة بصفتها وسيلة لتبليغ الدعوة الى الفرد. هناك تمييز دائم بين الفرد وبين الدولة، بين قانون الوجدان الفردي (القانون الجوّاني) وبين القانون الذي تصدره الدولة (القانون البرّاني). ليس من الحتمي ان يتعارض القانونان باستمرار: قد يكون قانون الدولة خاصا بالحياة الحيوانية في الانسان التي هي ضرورية لحياة الروح، وقد يكون فقط تذكيرا بقانون مضمن في الشريعة، ولن يكون آنذاك تعارض. لكن يبقى التمييز بين القانونين قائما بحيث لا ينغمس ابدا بكليته الوجدان الفردي في الدولة.

نطاق الدولة هو باستمرار نطاق الحياة الحيوانية في الانسان. اذا رفضت ان تبرحه فهي شريرة؛ اذا تجاوزته اصبحت شرعية اذ تستمد قيمة من الشرع ومن الاخلاق. القيمة، كل القيمة، في الاخلاق، اي في الوجدان الفردي، مخاطب الدعوة الوحيد. الدولة الفاضلة هي التي تربي الفرد على الاستغناء عنها وتوجهه لخدمة ما هو أسمى منها.

لقد تعددت في التاريخ اشكال هذه المقالة، من الرواقيين الى انصار القانون الطبيعي، من اغسطين الى فقهاء الاسلام.(1)

1 - يقول دانته: «ان هدف التمدن الانساني هو تحقيق ما في البشر من قوة كامنة على تنمية الفكر.» كتاب الملك، ص4 - 5. ويقول ابن تيمية: «الاصل ان الله خلق الاموال اعانة على عبادته لأنه خلق الخلق لعبادته.» السياسة الشرعية، ص39.

تقرر المقالة الثانية ان غاية الانسان هي المعرفة والرفاهية والسعادة. ان الانسان وليد الطبيعة، يصبو الى سدّ حاجاته البدنية والفكرية المتنامية باستمرار. فيتجه الى الطبيعة التي تمده بالوسائل الضرورية لذلك. من أهم تلك الوسائل التعاون. ان قوة الانسان في الاساس قوة جماعية: اذا نظرنا اليها من زاوية الحاضر وجدناها تنشأ عن التعاون واذا نظرنا اليها من زاوية الماضي وجدناها مدخرة في العادات، في الثقافة، في اللغة. المجتمع اذن نظام طبيعي ضروري، فهو بالتالي معقول متكامل متجانس. لا توجد فيه تناقضات تلزم تدخل قوة رادعة من الخارج. لنبق في نطاق الطبيعة، فنجد ان الفرد خير بطبعه، يعمل، ينتج، يكتشف، يتقدم. الطبيعة عبارة عن مجموعة قوانين متلازمة، مكشوفة لفكر الانسان: اذا عالجها بدون افكار مسبقة، وبالتالي باستعداد لقبول قوانينها كما هي، كان في وسعه عندئذ ان يكشف عنها ويستفيد منها لتحقيق اهدافه (المعرفة، السعادة، الرفاهية.)

وما الدولة الا ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي. تولدت حسب قانون طبيعي، حكمها اذن مندرج تحت حكم المجتمع العام: اذا بقيت خاضعة لقانون تولدها وظهورها كانت طبيعية، اي معقولة[2]. لذا، لا ينشأ تناقض بينها وبين المجتمع او بينها وبين الفرد. اذا حصل تناقض فلسبب غير طبيعي، ناتج عن خطأ انساني متعمد، وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة. الدولة اما طبيعية وهي صالحة، واما فاسدة لانها غير طبيعية.

ان الدولة الطبيعية تخدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد العاقل: تنظم التعاون، تمهد طرق السعي، تشجع الكسب وطلب العلم. المطلوب منها بالاساس الحفاظ على الأمن في الداخل والسلم في الخارج، اي ردع العنف اللامعقول، ما دام له أثر بين البشر[3]. بقدر ما تتقدم الانسانية في سبيل العلم والرفاهية والسعادة، بقدر ما تخف ضرورة اللجوء الى الدولة بشأن المحافظة على السلم، فتتلاشى وسائل الدولة الزجرية والقمعية، داخليا على الأقل في المرحلة الأولى.

اما الدولة الفاسدة، المناقضة للمجتمع، المبنية على العنف واستعباد الناس،

2 ـ لا يميز هذا الاتجاه الفكري بين الطبيعي والمعقول. هذا واضح في فلسفة روسو مثلاً

3 ـ من المعلوم ان الشر، او اللامعقول، يشكل صعوبة عنه داخل هذه المقالة التي تتسم بالتفاؤل المطلق

ليست سوى مؤامرة ضد الانسانية. لقد انتجتها تاريخيا عملية سطو قام بها النبلاء (وليسوا في الاصل سوى قطاع الطرق) والكهان (وليسوا سوى مقترين مرورين). اختلقوا خرافة الانسان الشرير، اسطورة الفرد اللاإجتماعي الذي يفضل الجهل على العلم ويسعد عندما يلحق الضرر باخيه الانسان. هذه خرافة اختلقتها أقلية شريرة لتثبيت حكمها والدفاع عن امتيازاتها(4). ان دولة السطو هذه، التي لا تخدم المجتمع، غير طبيعية ولا تستحق ان تكون موضوع بحث فلسفي. ان الفلسفة العقلانية تهتم فقط بقضايا الدولة الخاضعة لقوانين الطبيعة، التي هي قوانين العقل. لقد عبّر في التاريخ عن هذه المقالة، كلياً أو جزئياً، السوفسطائيون، الطبيعيون الرومانيون، وبعض فلاسفة الاسلام كاخوان الصفا، وفلاسفة القرن الثامن عشر الأوروبي، وليبراليو القرن الماضي.

هاتان مقالتان متعارضتان تعارضا تاما، في الظاهر. نراهما تتصارعان في الفلسفة اليونانية، وداخل الفكر الاسلامي، وفي الفلسفة الغربية الحديثة. يصل تعارضهما الى حدّ ان الكلمة الواحدة (عقل، طبيعة، اخلاق) تؤدي في كل واحدة منهما معنى معاكساً لما تعنيه في الأخرى. رغم كل هذا، يتحقق لدينا بعد النظر اتفاقهما في الإشكالية(5)، كلتاهما تنفي التناقض داخل الفرد وداخل المجتمع وترى التناقض فقط بين الفرد والمجتمع من جهة وبين الدولة من جهة ثانية. ان الدولة لا تعكس في أية واحدة من هاتين المقالتين تعارض الشر والفضيلة في النفس او تناقضا بين الفئات الاجتماعية. الدولة الصالحة، الشرعية الطبيعية، متجانسة مع الفرد والمجتمع في كون لا يعرف التناقض البتة. والدولة الفاسدة، اللاشرعية اللاطبيعية، تمثل الشر كله وتحتضن كل الفئات الشريرة اللاإنسانية.

في المقالتين معا، تتعارض الدولة الفاسدة مع وجدان الفرد الذي يصبو الى الفضيلة وتمثل اللاقيمة مقابل القيم المتجسدة في الاخلاق. لا تتقمص الدولة القيمة الا

4 ـ يقول فيخته «إني اعلم أنكم ستذكرون لا محالة ان بني آدم أشرار. وهذا ما لم اتوصل الى اقناع نفسي به.» XVI، ص147.

5 ـ الإشكالية: كيفية تصور المشكلات في منظومة فكرية معينة.

اذا انغمست في المجتمع وخدمت اغراض الفرد العاقل. عندئذ تصبح دولة اخلاقية وتحتل مكانا، ولو ثانويا، في منظومة الحق والخير.

هذا هو الرأي الذي عبر عنه بحرارة ارنست كاسيرر في كتابه أسطورة الدولة[6].

ينطلق من التمييز بين التفكير بالاسطورة والتفكير بالمنطق، التمييز الذي شكل أكبر مكسب حاز عليه اليونان عندما ابدعوا الفلسفة العقلانية السقراطية. يتابع كاسيرر، في مجرى التاريخ الغربي، تطور التفكير بالمنطق في مسألة الدولة وتحرر الانسان التدريجي من قبضة الاسطورة. ثم يسجل عودة الفكر الاسطوري مع النهضة وتقويته في القرن التاسع عشر. التفكير بالمنطق في مسألة الدولة هو الاعتماد على الفرد الحر والنظر الى الدولة ككيان اصطناعي ابدعه الفرد ليبقى دائما في خدمته. يقول المؤلف: «الانسان حر بالمعنى الاخلاقي اذا كانت دوافع أعماله متعلقة بما يرى ويعتقد انه واجبه الاخلاقي»[7]. تجتمع في هذه الكلمة اخلاقية افلاطون والمسيح وروسو وكانط. يرى كاسيرر ان المسؤول عن احياء اسطورة الدولة هو ماكيافلي الذي واجه فكره بعض الصعوبات في القرن الثامن عشر قبل ان يكتسح الحقل السياسي عندما احتضنه هيغل واوضح مراميه البعيدة لقرائه الكثيرين. وكان فوز هيغل وماكيافلي انتصاراً للاسطورة على المنطق بعد خمسة وعشرين قرنا من الصراع المتواصل. يقول كاسيرر: «مع انهيار نظرية الحق الطبيعي زال آخر حاجز في وجه ماكيافلي.»[8] هذه هي خلاصة المؤلف الذي يرى ان الابتعاد عن كانط نفي للفلسفة بكاملها. كل من يتغافل عن وجدان الفرد يعطي للدولة اكثر مما تستحق ويبني حولها سياجا من الاساطير لا يمت الى العقل بصلة. ان الموقف هذا يسخف من الاساس محاولة فصل الدولة عن الفرد وتشييد نظرية الدولة خارج الاخلاق. تصبح في هذا السياق عبارة فلسفة الدولة متناقضة في ذاتها، ان الفلسفة، وهي بالتعريف التفكير المنطقي، تلحق الدولة بالاخلاق بعد ان توحد اهدافها مع اهداف المجتمع. اما فلسفة

6 ـ يمثل الكتاب ردة عنيفة على تأليه الدولة في ألمانيا النازية. كتبت في نفس المرحلة كتب تهدف الى نفس الغرض، نذكر منها. ليو ستراوس، القانون الطبيعي. كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعداؤه. جاك ماريتان، الدولة والفرد.

7 ـ ٤٧، ص217

8 ـ ن. م، ص141.

الدولة المزعومة فانها تلحق الدولة بالانسانية الحيوانية، بما هو سابق على العقل في الانسان. فتصبح الدولة مادة ملائمة للفكر الاسطوري. الفلسفة الحقيقية (يعني بها كاسيرر الكانطية وما سبقها في منحاها) تبحث في الدولة العقلية (الشرعية عند الاتجاه الماوراثي، النفعية في الاتجاه الطبيعي) وهذه الدولة محدودة بالاخلاق، منوطة بالفرد.

هذا موقف منطقي تماما: اذا انطلقنا من وجدان واخلاق الفرد، لا نستطيع بحال ان ندرك موضوعية الدولة. لا بد لنا من النظر اليها كنظام تابع لغيره، مؤقت، محكوم عليه بالانقراض. لا مناص من الحكم على الدولة، التي تدعي لنفسها اكثر من ذلك، بأنها شر واسطورة، اي لا مناص من الانصراف عنها وعدم الاهتمام بها.

هل هناك احتمال آخر؟ نعم، اذا قلبنا المبادىء رأسا على عقب.

بالفعل، اذا لم نقتنع بكلام كاسيرر وصممنا على ان للدولة وجودا موضوعيا، ليس امامنا سوى قلب المعادلة: سلب القيمة، كل القيمة، من الوجدان ووضعها في الدولة لنجعل منها أصل، وعاء، كل القيم. حينذاك ندخل حيز الاسطورة في نظر كاسيرر. لكن نقده نقد اخلاقي اذ يحكم على النظرية بنتائجها الوخيمة. لم يتعرض الى منطق الدولة لانه يراه غير منطقي. وهذا غير كاف.

من الواضح ان الموقف السابق ينفي أهمية الدولة في حياة البشر. يكفي ان نرفض هذه السلبية لكي نستنتج ان المسألة لم تمس في جوهرها. يكفي ان نقول ان البحث عن هدف الدولة خارج نطاقها لا يفي بالمطلوب لكي نضطر الى الانطلاق من الدولة كواقع أولي مزامن لكل ظاهرة انسانية. عندئذ، لا يحق لنا ان نركب الكيان السياسي بدءاً بافراد احرار مستقلين، أو ان نضع في البداية أمرا يقضي بتجسيد نموذج مسبق. حتى ولو قام الدليل القاطع على اجتماع افراد في وقت محدد ومكان معين لتأسيس دولة، او على صدور أمر يزود الناس بالمعلومات الضرورية لانشاء كيان سياسي، لما كان لهذه المعطيات التاريخية أدنى تأثير على الكيفية التي يجب ان نطرح بها قضية الدولة في ذاتها.

اذا قلنا: الدولة ظاهرة اجتماعية أساسية نريد ان نعرف مغزاها دون اخضاعها

لما سواها ، نكون قد وقفنا على أرضية الواقعية المطلوبة في كل بحث علمي . نرفض ان نتصور الفرد خارج الدولة . نرفض ان نميز بين الدولة والمجتمع . الفرد معطى داخل المجتمع ، المجتمع معطى ، ومن ضمن تشكلاته الدولة . واذ نرفض التمييز مبدئيا لا ننفي التجربة المنهجية اي ما يفعله الفكر الانساني تلقائيا عندما يتعرض لكل ظاهرة اجتماعية على حدة . إنما نؤكد أن التمييز من عمل الفكر وليس من مكونات الأشياء . لا بد من الفصل والتمييز للفهم والادراك ، للعرض والتفسير ، لكن لا يجب أن نجعل منه حقيقة كيانية نبرر بها تمييزات أخرى .

لنضمّن كلمة دولة معنى السلطة العامة ، سنرى توّاً انها متلازمة مع المجتمع وحتى مع الفرد . اننا بمجرد أخذنا الدولة مأخذ الجد ، نافين عنها صفة الاصطناعية ، ننحى بالضرورة منحى يستلزم قاعدتين منهجيتين : الاولى ، رفض الأوليات ، والثانية ، رفض التمييز كحقيقة ملموسة . ماذا يعني التعريف المشهور : الانسان حيوان سياسي بطبعه ، اذاًلم يعن ان الانسان لا يسبق الانسان؟ ما يسبق الانسان هو الحيوان . لذا ، عندما نتكلم عن حالة طبيعية سابقة على حالة المجتمع نتكلم عن حالة حيوانية ، وعندما نتصور فردا خارج الدولة نتصور فردا غير انساني : حيوان او ملَك .

صحيح ان المؤلفين السياسيين ، في كل زمان ومكان ، تعرضوا باسهاب أو باختصار الى ظروف نشأة الدولة واستعملوا مفهوم الفرد قبل وبعد ذلك الحدث العظيم . هذه مواضيع تقليدية لم يفلت منها حتى أئمة الواقعية مثل ارسطو ، وماكيافلي وابن خلدون . لكن قراءة متمعنة تكشف لنا ان هؤلاء المفكرين بالذات كتبوا بكيفية تقليدية حول تلك المواضيع التقليدية وكأنها اجنبية عما جاءوا به من جديد بديع . هناك قاعدة عامة تقريبا ، هي ان كل مفكر سياسي بقدر ما يتعلق بالواقعية ، بقدر ما يتخلص بسرعة من اوليات المجتمع ، من تأسيس الدولة ، من مفهوم الفرد الحر المستقل . وهكذا ، التفكير بالفرد هو تفكير بكائن لا وجود له ، تفكير يصلح لمواضيع شتى سوى موضوع الدولة .

قلنا ان المقالتين ، اللتين عمم قواعدهما المنطقية كاسيرر ، لا تعترفان الا بالتناقض الخارجي : بين الدولة من جهة ، وبين المجتمع والفرد من جهة ثانية . بالمقابل ، ان نقد المقالتين معا ، الذي يكوّن أرضية نظرية الدولة ، يرفض ان يكون التناقض خارجيا فقط ، ويفترض وجود تناقض داخل الفرد ، وداخل المجتمع ، وداخل

الدولة. قد تحدث ظروف تاريخية يتعارض فيها فرد (فيلسوف، نبي، متصوف) مع الدولة، او يتعارض فيها المجتمع مع الدولة (الانقلابات والثورات)، لكن تلك الاحداث تحدثنا عن شكل من اشكال الدولة ولا تمس المفهوم كمفهوم. هذا افلاطون، تلميذ سقراط، يخطط لدولة فاضلة يترأسها فيلسوف حكيم، لأنه كان يرى أن الدولة التي حكمت على استاذه ليست الدولة في ذاتها بل الدولة الاثينية الفاسدة. وهذه الثورات، تقضي كل واحدة منها على شكل من الدولة لتُخْلفه في الحال بشكل آخر.

ان التناقض الدائم هو بين الفضيلة والرذيلة، بين الخير والشر، بين العقل والجسم، بين الشهوة والتعقل، بين المصلحة والقيمة... يوجد التناقض في الفرد، وفي المجتمع، وفي الدولة؛ يوجد في كل ظاهرة يبرزها مؤقتا العقل بين ظواهر الكائن البشري الواحد. الفرد الصالح لا يحتاج الى مجتمع او الى دولة، لكنه افتراض لا وجود له في عالم المحسوسات. المجتمع الكامل لا يحتاج الى دولة، لكنه يستلزم الفرد الصالح الذي لا وجود له في الواقع. ليست الدولة الشريرة انعكاسا لميول افراد أشرار، بل انعكاس، ان صح التعبير، للتناقض بين الفضيلة والرذيلة، بين الانسان والحيوان، التناقض الموجود في كل فرد. ولا سبيل للقول ان الدولة تفسد الفرد الطيب بطبعه، اذ يقتضي ذلك القول ان البشر قد تجاوزوا حدَّ البشرية. ان دولة معينة قد تشخص الشر وتفسد الافراد، لكن الدولة في ذاتها تجسد ما في البشر من خير وشر، من عقل وغريزة.

من يتكلم عن التربية، التي تجعل من الانسان الحيواني انسانا انسانيا، او التي تفتح عين الفرد على الغاية التي من اجلها يعيش، يتكلم حتما عن الدولة. كل مربي لا بد له من مربي والدولة هي مربية المربين. العقل اكتساب لدى الطفل ولدى الرجل الراشد؛ القيمة العليا، مهما كان مصدرها، تلقن؛ التلقين يرتكز على النفوذ؛ النفوذ ينتهي في آخر التحليل بالدولة. هكذا، نجد كل الانبياء والرسل والمصلحين يدخلون، بعد حين يطول أو يقصر، هم انفسهم او بالنيابة، حيِّز الدولة. ليس هناك معارضة بين الدولة والمصلح، بل بين دولتين، الاولى مستقرة والثانية مستحدثة - حسب تعبير ابن خلدون.

هنا يظهر وجه النقص في المقالتين اللتين لخصهما كاسيرر. كلتاهما تطيل الكلام عن التربية، فتعارض تربية المصلح، التي ترفع الانسان من اسفل الى اعلى، بعنوة

دولة الشر، التي ترغم الانسان على البقاء في وضع الحيوانية. لكن، كلتاهما تنسى ان التربية تعني فقط الاستعداد لابدال دولة بدولة. يعني هذا ان المقالتين معا لم تدركا مفهوم الدولة وانما بقيتا في مستوى الاشكال الظاهرة.

وصلنا الى هذه النتيجة عن طريق تحليل مفهوم التربية. يمكن ان نصل اليها عن طريق مفهوم المجتمع. يقال: القوة في التعاون، وتوضع هذه القولة في بدء تكوّن المجتمع. لكن، كيف يتصور وصول جميع الافراد دفعة واحدة الى نفس النتيجة. اذا تمثلنا ما قبل الاجتماع، تمثلنا بالضرورة قيما متضاربة (طموح وقناعة، عمل وسطو، علم وجهل...) من المستبعد ان يستنتج افراد مستقلون بعضهم عن بعض استنتاجات متوافقة. لا بد من اعتبار الصدفة، الواقعة غير المنتظرة، الالهام السماوي أو الكشف العقلي. على هذا المستوى، كل احتمال وارد، لكن الضروري هو تحقق ارادة جماعية، لأن العبارة (القوة في التعاون) تستدعي تلك الارادة. يكفي أن نقبل المعادلة التالية (الدولة تساوي ارادة الجماعة)، لكي نستغني نهائيا عن التبريرات، مهما كان نوعها ونقول: يبدأ التفكير في الدولة عندما نفكر في مقتضيات الارادة الجماعية. ما يسبق هذه المعادلة، انما هو تمهيد وليس من صلب الموضوع. ان المقالتين المذكورتين تقفان بالضبط على عتبة فكرة الدولة، دون التطرق اليها بجدٍّ وحزم.

ما هي فكرة الدولة، خارج هاتين المقالتين؟ او ما هي اسطورة الدولة حسب تعبير كاسيرر المتعلق باصحاب توما الاكويني وكانط؟ نتوجه، للاجابة على السؤال، الى هيغل لأسباب، منها انه يلخص اقوال افلاطون وماكيافلي ويفند اقوال اغسطين، روسو وكانط. عنده تتوحد كل الجداول القديمة، ومنه تتفرع المذاهب العصرية. هو نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسية والفلسفة العصرية. كيف الاستغناء عنه ونحن نحاول تحليل مفهوم الدولة؟

يرفض هيغل ان ينطلق من تعارض الوجدان والدولة كحقيقة دائمة. يقول في معرض الكلام على علاقة الكنيسة بالدولة: «لقد كانت بالفعل فترات تاريخية ودول همجية، استقلت فيها الكنيسة بجميع النشاط الفكري المتقدم، بينما كانت الدولة خاضعة للعنف والظلم والشهوة. كان حينذاك التناقض المذكور اساس

الواقع. الا ان وضعاً كهذا يهم التاريخ. أنْ نأخذه ونجعل منه نموذجا يوافق العقل، فنكون قد سلكنا طريقة عشوائية سطحية. «التاريخ شيء، والفلسفة التي تبحث في الحقيقة العقلية، شيء ثانٍ. يحدثنا التاريخ في فترات معينة عن تناقض بين قانون القلب وقانون الدولة، بين الوعي الذاتي والقاعدة القانونية الخارجية، بين القيمة المركزة في الوجدان وبين العنف (اللاقيمة) المجسد في الدولة. اما الفلسفة التي تهدف الى كشف معنى الدولة – في – ذاتها، لا عن الدولة الفضلى، لا عن محاسن هذا الشكل ومساوىء ذاك، فلا بد لها أن توحّد نطاقي الاخلاق والدولة. بهذه الطريقة وحدها، تصل الى الواقعية الحقة التي تتطابق فيها الظاهرة والفكرة، وتدرك الدولة كدولة، دولة الانسان الانساني، لا الانسان الحيواني او الانسان الإلهي.

من يظن ان حقيقة الدين، او حقيقة الفلسفة، تسمو على حقيقة الدولة خاطىء لأنه يرى الأمور بمنظار الانفعال وهو منظار تجزيئي تسطيحي. ولو كان تعمّق في الأمور ورآها بمنظار العقل الشمولي لأدرك أن مفهوم الدين هو مفهوم الفلسفة، مصوَّراً مثلا، وان مفهوم الفلسفة هو مضمون الدولة، ملحصا مجردا، واخيرا ان مضمون التاريخ مجسد في الدولة. التناقض موجود وضروري، لكنه يعبر عن نقص. هو المحرك دون ان يكون الغاية، لا بد أن يتجاوز ذاته باستمرار الى تناقض أعلى حتى انحلال كل التناقضات في الروح او المطلق.

يعترف هيغل بتناقض مؤقت بين الدولة والفرد، لكنه ينفي ديومته. من هنا تأتي أحكامه مزدوجة في مواطن مختلفة. مثلا، يقول ان كل دولة تجهل حرية الوجدان هي دولة ناقصة. فيرى الدولة المسيحية، حيث تتناقض الكنيسة والسلطة الدنيوية، اكمل من الآسيوية والاغريقية، بينما الدولة الحديثة أكمل من المسيحية لأنها تجمع في ذاتها الوحدة والازدواجية. كذلك، يقرر أنه من واجب الدولة الحديثة التي تمثل الاخلاق ان تتغلب بالقوة على النزوات والاهواء، لكنه يقرر أيضا ان كل دولة لا تعرف النزوات الفردية غير مكتملة اذ ما تزال في مرحلة الموضوع الموحد غير المتميز، أي مرحلة التاريخ القديم.

9 ـ XXI، المقطع 270، ص206 في الترجمة الفرنسية. سأعطي فيما يلي رقم المقطع المرموز اليه بـ م. ورقم الصفحة في الترجمة الفرنسية. يمكن هكذا مقارنتها مع الترجمة العربية او الانجليزية.

لنسق مقطعين في هذا الصدد . الاول : « نجد في الاستبداد الشرقي وحدة الكنيسة والدولة ، تلك الوحدة التي طالما رغب فيها الناس ، ولا نجد فيه دولة ، اذ لا يتجسد في القانون ، بكيفية واعية ، ما يتناسب مع الروح من اخلاقية حرة وتطور عضوي خاص بها . لكي تتحقق الدولة كواقع اخلاقي يجسد الروح بوعي تام ، لا بد من أن تتميز عن السلطة وعن الاعتقاد . وهذا التمييز لا يحدث الا بعد ان ينقسم الهيكل الديني على نفسه . »[10] الثاني : « يقدم لنا افلاطون في كتابه الجمهورية الاخلاق الجوهرية في جمالها السامي وحقيقتها المثلى ، لكنه يخفق حيث لا يتبنى مبدأ خصوصية الذات المستقلة ، ذلك المبدأ الذي كان قد تسلّل في زمنه داخل الاخلاقية الاغريقية . »[11] الدولة التي تجهل الذات ناقصة ، وكذلك الدولة التي تتجمد عند تناقضها مع الذات . أما الدولة الكاملة ، المعقولة ، فهي التي تعترف بحرية الذات وتعمل على غمس الذات في المبدأ العام ، التي تترك الفرد حراً يفعل ما يريد في الوقت الذي يطبق فيه تلقائيا القانون العام .

يقول هيغل في هذا المقام : « ان حق خصوصية الذات في ان تكون راضية ، بعبارة أخرى ، حق الذات في الحرية ، يشكل نقطة التحول بين التاريخين : القديم والحديث . »[12] « يمكن ان نعتبر ان الدولة العامة تزداد كمالا كلما كان ما يترك لمبادرة الفرد ، لكي يعمل فيه حسب رأيه الخاص ، اقل اهمية مما ينجز جماعيا . »[13] « ان مبدأ الدول الحديثة يتضمن قوة عميقة تجعله قادرا على ترك الذات تحقق الى اقصى مدى خصوصية نفسها المستقلة ، وفي نفس الوقت على ردها الى الوحدة الجوهرية لضمان وحدة مبدأ الدولة . »[14] نرى ان هيغل يستعمل المعطيات التاريخية ، لكن كتجسيدات لمراحل الفكرة والعقل . يأخذ مجموع التاريخ كتحقيق للروح ، ولا يأخذ ابدا مرحلة واحدة ليقف عندها ويستعملها نموذجا يحتذى به دون تعديل .

10 ـ م 270 ، ص209
11 ـ م 185 ، ص154 .
12 ـ م 124 ، ص109 .
13 ـ م 240 ، ص183 .
14 ـ م . 260 ، ص195

يعترف هيغل بالتناقض الذي ألحّ عليه كاسيرر . بيد أنه يعتبره مؤشراً على نقص الدولة وعدم اكتمالها . لا يقول : الدولة ناقصة في ذاتها لأنها تناقض باستمرار الفرد ، والوجدان ، والاخلاق . بل يقول : الدولة التي تحمل في طياتها ذلك التناقض ناقصة ولا تستحق ان تسمى دولة بالمعنى الدقيق . الكيان السياسي الذي يستحق ان يسمى دولة ، بمعنى الكلمة عند الفيلسوف لا عند المؤرخ ، هو الذي يحتمل التناقض ويتجاوزه ، بل يجعل منه وسيلة للحفاظ على الوحدة .

كان هذا ردّ هيغل على أولى المقالتين المذكورتين في بداية هذا الفصل . ونرى الآن ردّه على الثانية[15] .

هل يمكن ان نفهم ماهية الدولة ونحن نفكر بمفهوم المصلحة؟ يجب على الدولة ، حسب المقالة الثانية ، ان تكون في خدمة المجتمع الذي شيد لرعاية مصلحة الفرد : الرخاء ، السعادة ، الامن ، الحرية . قد عبر فيخته في بداية نشاطه الفكري عن هذا الاتجاه المناوىء للدولة ، معتمدا على تحليلات روسو وكانط . يقول مثلا : « هل طلبت الدولة موافقة اي واحد منا ، كما كان واجبا عليها؟ اذن ، لسنا مقيدين باي قانون سوى قانون الاخلاق . »[16] يخطط مجال الوجدان وهو الاوسع ، وداخله مجال القانون الطبيعي ثم مجال التعاقدات (الاقتصاد) واخيرا مجال التعاقد السياسي . فيحبس الدولة في النطاق الأخير ويعتبر كل تجاوز من جانبها خرقا لحقوق الفرد ، السابقة على المجتمع .[17] ويربط مفهوم الدولة بمجال ضيق خاضع لمنطق المصلحة .

يفند هيغل هذا المنطق باللجوء الى مفهوم التضحية . لو كانت المصلحة هي بالفعل اساس الدولة لكان من التناقض الصارخ ان تطالب هذه الفرد بتضحية حياته في سبيلها . « حينما نطالب الفرد بالتضحية ، انه لحساب خاطىء ان نعتبر الدولة شركة مدنية تحصر غايتها في ضمان حياة وملكية الافراد ، لان الامن لا يدرك باتلاف ما يجب تأمينه . »[18]

15 ـ يرد هيغل بالضبط على من يقول : الاخلاق فوق الدولة مثل ورثة أغسطين وكانط وفيخته ، وعلى من يقول : المجتمع فوق الدولة مثل روسو والاقتصاديين .

16 ـ XVI ، ص148

17 ـ م . م ، ص149

18 ـ XXI ، م . 324 ، ص248 .

ليست الدولة – في – ذاتها مبنية على مصلحة الفرد ،وليس هدفها الدفاع عن المجتمع المدني[19]. بيد انها لا تعادي تلك المصلحة ، انها تحتضن منظمات مكلفة بالسهر عليها. ما هي علاقة الاولى بالثانية؟ يقول هيغل: «تمثل الدولة ، بالنسبة للأسرة وللمجتمع المدني ، ضرورة خارجية وقوة متعالية ، تتكيف قوانينهما ومصالحهما مع طبيعتها ، لكن ، في نفس الوقت ، تمثل غاية الاثنين معا. تكمن قوتها في وحدة الغاية العامة مع المصالح الخاصة ، ورمز تلك الوحدة هو أن الاسرة والمجتمع يتحملان ، ازاء الدولة ، واجبات بقدر ما يتمتعان بحقوق.»[20] يلحّ هيغل على ان هذه الموافقة ضرورية: اذا انفصلت دائرة المصالح الخاصة عن الغاية العامة انهارت الدولة القائمة لانها لم تعد تطابق مفهومها[21]. من هذا الترابط العضوي نصل الى معنى الحرية الحقيقي[22]. يقول هيغل: «مبدأ علم السياسة هو ان الحرية متيسرة فقط حيث يتمتع الشعب بوحدة قانونية داخل دولة.»[23] تمشيا مع نفس المنطق ، يرفض الفكرة الطائشة القائلة انه يمكن تخطيط دستور لمجتمع ما ، تلك الفكرة التي اذاعتها الثورتان الامريكية والفرنسية. الدستور المكتوب ، عندما يمنح ، لا يغير شيئا من الدستور الحقيقي ، الموجود قبله ، والذي يبقى يعمل باستمرار تحت غطائه. «عندما نهمّ باعطاء دستور لشعب ما ، حتى لو فرضنا ان مضمونه معقول ، اننا في الواقع نهمل العنصر الذي يكسب الدستور فعاليته ويجعل منه اكثر من صورة. كل شعب يملك دائما الدستور الموافق له المتلائم مع ظروفه.»[24]

ما هي الدولة عند هيغل؟ من خلال عرضنا لنقاط جزئية نستطيع الآن ان ندرك ماذا يعني (هيغل) بالكلمة. لقد فكر هيغل ، قبل ان يكتب في شيخوخته فلسفة القانون ، في شؤون المانيا ، مقابلا احوالها باحوال فرنسا وانجلترا. فاستخلص

19 ـ يعني المجتمع المدني في اصطلاح هيغل ، وغيره من فلاسفة القرن الماضي ، دائرة الحياة المادية والاقتصاد ، او دائرة العقود العامة التي تهم الثروات والمصالح.

20 ـ XXI ، 196 ، ص261.

21 ـ انظر م. 244.

22 ـ انظر البحث حول مفهوم الحرية ، ص 47–49 .

23 ـ XX ، ص13.

24 ـ XXI ، م. 274 ، ص215.

من المقارنة ان الاولى لا تستحق ان تسمى دولة. انها مجتمع، مجموعة انسانية، كيان غير مكتمل، وليست دولة عقلية. لن يرضى ابدا المؤرخون وعلماء الاجتماع على مثل هذا الحكم، لكن يجب ان نفهمه على وجهه لكي ندرك ماذا يعني الفيلسوف بكلمة دولة. لا يعني بها شكلا من اشكال النظام، تنظيما بين التنظيمات الاجتماعية. بالاساس، يعني بها مفهوما منطقيا يركّبه من خلاصة التاريخ ككل، دون الاكتفاء بنمط واحد من انماط التجمعات السياسية الموجودة في الوقائع. نقرأ في بداية كتاب دستور المانيا: «لا تستحق مجموعة انسانية ان تسمى دولة الا اذا كانت متحدة لاجل الدفاع الجماعي عن كل ممتلكاتها.»[25] هذا تعريف قانوني – تاريخي.

لم تكن الامبراطورية الجرمانية متحدة للدفاع عن حدودها، لم تكن اذن في مرتبة واحدة مع فرنسا او انجلترا ولا حتى مع روسيا. من هذه النقطة انطلق تفكير هيغل. اذا لم تكن المانيا دولة، واذا كانت فرنسا دولة، ما هي الدولة اذن؟ سيتطلب البحث سنوات، مدة تكوين المذهب الهيغلي وسيستلزم الاطلاع على القانون، والتاريخ، والاقتصاد، والسياسة، سيتضح لفيلسوفنا انه لن يدرك ابدا مفهوم الدولة اذا هو انساق وراء البحث عن الدولة المثلى، اذا ابتعد عن القائم الموجود ملتجئا الى تصورات خيالية. كان قائداه الى سبيل الواقعية مونتسكيو وماكيافلي. يقول: «كل دولة، مهما قلنا بفسادها حسب مبادئنا، مهما وجدنا فيها بالفعل من عيب، خاصة عندما تكون من جملة الدول المتطورة المعاصرة، فانها تحمل في ذاتها العناصر اللازمة لكيانها.»[26] هذا المنحى الواقعي سيوصل هيغل في آخر المطاف الى التعريف التالي: «الدولة هي الفكرة الاخلاقية الموضوعية اذ تتحقق، هي الروح الاخلاقية بصفتها ارادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لانها تعرفه.»[27]

تعريف معقد بالغ التجريد. بيد ان تعقيداته تأتي (عكس ما يعتقد في الغالب) من إلتصاقه بالواقع. التعريف المجرد هو السهل البسيط. في ضوء التحليلات الجزئية

25 ـ XX، ص39.
26 ـ XXXIX، ص29.
27 ـ XXI، م. 257، ص190.

السابقة، المتعلقة بالوجدان والتضحية والحرية والدستور، يمكن ان نضع تحت كل كلمة المعنى الذي قصد اليه هيغل.

اولا، لا ينطبق التعريف على هذه الدولة او تلك، لا اثناء التكوين ولا اثناء التطور والانهيار. انما ينطبق على مفهوم الدولة عبر التاريخ، من البداية الى النهاية، كما يتلخص في ذهن الفيلسوف. قد لا تمدنا الوقائع بشكل مطابق للمفهوم، لا في الماضي ولا في الحاضر، رغم هذا يحق لنا ان نتكلم عن المفهوم. ثانيا، يحمل التعريف في ذاته شروط تحقيقه، ما لم يوجد عند أغسطين، او روسو او كانط. أخيرا، لا يمكن ان نفهم، في منظور هيغل، شيئا عن حياة الدولة القائمة ما لم نرتفع الى مستوى التجريد. لا يستقيم كلام المؤرخ والاجتماعي والقانوني، لا يكون معقولا، الا اذا اندرج تحت التعريف الفلسفي.

في التعريف تتلخص نظرية الدولة. لقد نوهنا مراراً، أنها ليست تصورا للدولة الفضلى، انما هي البحث في معادلة الدولة المعقولة لمقتضيات مفهومها. بالضرورة، النظرية تحليلية استنباطية، ليست ابدا استنتاجية استقرائية؛ انها مبنية على التجريد، لا على الوقائع.

يرى هيغل ان النظرية التي يعرضها ليست خاصة به وانما هي النظرية الوحيدة الممكنة عقلا: من يرفضها يرفض أخذ الدولة بجد، من يفكر جديا بالدولة يصل اليها حتما. السؤال المطروح منذ القرن الماضي الى اليوم هو: هل هي عقلية علمية أم هي خرافية اسطورية؟ وهكذا، نرجع الى مقالة كاسيرر. سنلخص معه مواقف أعداء الدولة – في – ذاتها.

ان هيغل يتكلم عن الدولة حسب مقتضيات مفهومها، لا عن اية دولة قائمة. هل هذا التمييز ممكن في حياتنا السياسية؟ من يفرق تلقائيا بين الدولة القائمة والدولة – في – ذاتها؟ على كل دولة قيِّم يقول لا محالة: دولتي هي الدولة – في – ذاتها. لقد قيل ان هيغل ظن ان نظريته تحققت في النظام البروسي؛ هذا ادعاء واضح البطلان لكل من قرأ بامعان فلسفة القانون. لكن، من غير المستبعد ان يكون بعض تلاميذ هيغل قد اعتنقوا هذا الرأي، عن اقتناع او تملقا لأولي الأمر. ومما لا شك فيه ان

المسؤولين البروسيين لم يهتموا بهيغل الا من زاوية نقده لمبادىء الثورة الفرنسية، مبادىء الليبرالية والديمقراطية. لنفرض وجود شخص يميز بين الدولة القائمة الناقصة اللامعقولة وبين الدولة حسب المفهوم. فيثور ضد الواقع ويقضي عليه. يصل الى الحكم ويقوم بالاصلاحات الضرورية. هل يظن ان الدولة الجديدة تمثل فقط شكلا آخر من الدولة الناقصة؟ لا. سيعتقد اعتقادا راسخا انها تجسيد للمفهوم العقلاني. هذا ما اعتقده كل الثوريين الناجحين، ابتداء من زعماء الثورة الفرنسية. ثم ان كل دولة قائمة - التي يقول عنها هيغل انها تتضمن بالضرورة شيئا من الحقيقة اذا كانت متطورة عصرية - تدافع عن شرعيتها، تعتبر ذاتها جوهرية وكل ما عداها اهواء ذاتية. لقد خول هيغل للدولة العقلانية حق القضاء بالقوة على النزوات الفردية. كل دولة قائمة تفعل ذلك: تربي الناشئة حسب آرائها، توحّد التنظيمات الجزئية حتى ترجح كفة الواجبات على كفة الحقوق. فتدعي انها تجسد الروح القومي او حقيقة الجنس.

ينوه هيغل دائما في تحليلاته بالعقل، الشمولي لا التجزيئي، العيني لا التجريدي. لكن، يقينا، ليس المعني به عقل الفرد الذي من طبعه ان يكون تجزيئيا تجريديا. اذا قلت ان هذا هو وحده ما يمكن لنا كبشر ان نتكلم عنه بصدق وأمانة وواقعية، عندئذ كان ما يقوله هيغل ضمن غير المعقول انسانيا، ضمن الاسطورة التي قد تكون حقيقية وقد لا تكون، لكنها على كل حال غير نابعة من فكر الانسان بل موحاة اليه من الخارج. نصل هكذا الى موقف كانط: هناك حقيقة لذاتها لا نعرفها بوسائلنا وحقيقة لنا وحدها قابلة للادراك. إذن، لا أحد يستطيع أن يدعي معرفة الدولة - في - ذاتها. تبقى الدولة لنا، التي ندركها انطلاقا من وجداننا ومصالحنا.

لا يسعنا، اذا حكمنا بالنتائج، الا ان نرفض نظرية الدولة المطلقة ونرجع الى اخلاقية كانط، اخلاقية الوجدان الفردي. لا يمكن ان نبني نظرية عقلية، بمعنى عقلية انسانية، في مسألة الدولة الا على أساس الفرد. لذا، يجب مراجعة كل ما كتب حول الدولة. والمراجعة لا تمس هيغل وحده، بل جميع الذين هيأوا له الجو من قريب أو من بعيد: الذين جعلوا الاخلاق ضمن الدولة، الذين طالبوا بتوحيد السلطتين المدنية والروحية، الذين وضعوا المجتمع، والجنس، والطبقة، فوق الفرد، الذين انطلقوا من عقل متعال.. يجب نقد اجزاء كبيرة من مذاهب افلاطون

ومسيحية العهد الوسيط وسبينوزا وروسو وفيخته وغيرهم من اشتهروا بانهم شاركوا بقسط وافر في تطور الفكر السياسي العام. هكذا، تقترب خطوة خطوة من موقف، فوضوي بالمعنى الاصلي، ينفي ضرورة الدولة ويطالب بالحلالها، لأن منطقه هو بالتالي: التفكير بالدولة يقوي الدولة التي تعادي باستمرار الوجدان والحرية.

كان هذا موقف المفكرين ذوي النزعة الليبرالية او الدينية، مثل كاسيرر، ليو شتراوس، كارل بوبر، جاك ماريتان.. نلاحظ ان هؤلاء ليسوا فلاسفة بالمعنى الدقيق. لقد تخصصوا في تاريخ الذهنيات والابستمولوجيا وعلم الكلام.. اذا التفتنا الى فيلسوف محترف، مثل اريك فيل، وجدناه يحكم على محاولة هيغل بحكم مختلف.

يقبل فيل بداهة المنهج الهيغلي في الاستنباط ويصرح ببساطة: ليست اقوال هيغل اسطورة، اي تعبيرا تصوريا لاغراض الدولة القائمة، بل هي نظرية علمية حول الدولة كما هي الآن وكما ستكون باستمرار، ما دامت ضرورية للانسان. إن الانتقادات التي يعرضها اعداء الدولة صحيحة، لكن الدولة هي هي، أحببناها أم كرهناها.النتائج المقيتة والخيفة التي نستخرجها من النظرية تجعلنا نحقد على الواقع، لكنها لا تمكننا من محو ذلك الواقع. نتضايق من الدولة، لكن لكي نفهمها علينا ان نراها كما هي، بوصفها المعطى الانساني السياسي. يصرح فيل: «إن نظرية هيغل في الدولة صحيحة لأنها تحلل بكيفية صحيحة الدولة القائمة في عصره وفي عصرنا.»[28]
ويعلق: «يمكن تجاوزها، ولا يمكن بتاتا تفنيدها.»[29]

كيف التجاوز؟ يقدم فيل فكرة قد لا يوافقه عليها جلّ الهيغليين اذ يحاول من خلالها ان يصالح هيغل، في آن، مع كانط وماركس. وهذه الارادة التوفيقية المسبقة ربما هي التي تسببت في تأويل بعض المقاطع[30] تأويلا بعيداً. يقول بأنّ الدولة كشكل تنظيمي محكوم عليها بالتجاوز داخل المجال التاريخي ذاته. اولا، عن طريق الحرب. لأنّ الدولة المستقلة، بالنسبة للمجتمع العام، كالفرد بالنسبة للافراد الآخرين

28 ـ XXXIX ص 71.
29 ـ ن. م، ص 10.
30 ـ مشكل المتن على هيغل هو ان فلسفة القانون عبارة عن ملحوظات سجلها الطلبة اثناء الدرس. هناك تعاليق وشروح مطولة قد يتردد القارىء في نسبتها لهيغل.

قبل الاجتماع . والجدل الذي دفع الى الاجتماع بعد ان أعيَا الافراد التقاتل المستمر ، هو نفسه الذي سيتسبب في ابداع منتظم دولي عالمي بعد ان تسأم المجتمعات المستقلة من الحروب الطاحنة المتوالية . يتبنى هيغل ، في هذا التأويل ، موقف كانط على مستوى الدولة المستقلة بعد ان تبناه على مستوى الفرد : « ليست الدولة المستقلة اكثر عقلانية من الفرد الذي يعيش في نطاق القانون الصوري ويفكر بقواعد الاخلاقية المجردة . »[31] ثانيا ، تتجاوز الدولة بسبب جدلها الداخلي . فلا تمثل الدولة العاقلة ، في رأي فيل ، المطلقَ الهيغلي . المطلق الذي يسمو عليها هو الروح . والروح لا يتحقق الا في دولة كاملة الانسانية ، لا تعرف التناقض ، وبالتالي لا يوجد فيها دهماء . يسرد المقطع التالي : « اذا انحط قسم كبير من السكان دون الحد الادنى ، الذي يبدو ضروريا بالبداهة لجميع اعضاء المجتمع ، اذا فقد ذلك القسم شعوره بالحق ، بالشرعية ، بالاعتزاز بثمرات كسبه ونشاطه ، حينذاك تتكون طبقة الدهماء ، وبظهورها يسهل على قلّة من السكان ان يكدسوا اموالا باهظة . »[32] هكذا ، تتطابق في تأويل فيل الدولة الكاملة الهيغلية مع المجتمع الاشتراكي الماركسي . الدولة الكاملة هي التي تنصت لهمس الضمير .

هنا تنقلب الأمور . فيُصبح الفكر الاسطوري من حظ مناهضي الدولة الذين ينتقدونها دون ان يفهموا حقيقتها . قد يَتطلبون على شكل من اشكالها ، لكن اذ ينجحون في مسعاهم ينتصر في النهاية مفهومها من خلال نجاحهم ذاته ، لأنهم يبدلون فقط شكلا بشكل . وهذا دليل على أنهم يحملون ادلوجة ضد الدولة تمنعهم من ابداع نظرية بالمعنى الدقيق . لكي يتضح هذا العجز ، ما علينا الا ان نطرح سؤالين :

هل توجد دولة دينية ، اي خاضعة لقانون متعال عليها؟ لا . كل ما نلاحظ في وقائع التاريخ هو وجود دول تستعمل اهداف الدين لتغطية اهدافها ، هي ، التي لا تتغير ابدا . ليس من الصدفة ان يزامن ماكيافلي البابا يوليوس الثاني الذي لم يلعب أحد من طغاة ايطاليا في عهد النهضة اللعبةَ السياسية[33] مثله . وهذا فيخته نفسه

31 ـ XXXIX ، ص77 . يعتمد فيل على م 330 ، ص 253

32 ـ XXI ، م 244 ، ص103 .

33 ـ انظر أوغستن رينوده ، ماكيافلي باريس ، غاليار ، 1956 ، ص48 و69 . 32 XVI ، ص252 .

يصرح : « ان الدولة بصفتها دولة لا تؤمن اكثر مما أؤمن انا . »(34)

هل توجد دولة ثورية؟ تكون الثورة قبل ان يطاح بالنظام القائم ، ما ان ينهار حتى يبدأ نظام جديد وتنتهي الثورة لتصبح شعارا تختفي وراءه اهداف الدولة الدائمة.(35) هذا ما يعنيه في العمق قول ماكيافلي : النبي الاعزل دائما مهزوم . النبي هنا هو كل مصلح ثوري . كل من أراد اسقاط دولة ، بغير منطق الدولة ، لا محالة منكسر دون مطمحه

يؤخذ على الدولة الهيغلية كونها تتحكم في العقيدة والوجدان بواسطة التربية والقمع ، كونها تتدخل في كل نشاط مادي او ذهني ، كونها تعادي الفرد لأنها ترى فيه فقط نزوعا دائما الى الشر . هذا صحيح ، لكنه موجود ايضا في دولة البابا وفي دولة الثورة الفرنسية . لا يستقيم اذن نقد نظرية هيغل الا باستبعاد مفهوم الدولة ذاته كما تفعل الفوضوية . وحتى في حالة اعتناقنا هذا المذهب ، يبقى مطروحا السؤال : أليس اعتبار الانسان خارج الظروف الانسانية ، وتصور الحرية خارج الدولة ، أسطورتين طوبويتين؟(36)

أين النظرية واين الاسطورة؟ عند هيغل ام عند حفدة اغسطين وتلامذة كانط؟ الحقيقة هي ان كل اعتراض يرفعه هؤلاء ضد نظرية هيغل الايجابية يوغلهم في عالم الطوبى ، المحبب الى النفس ، ويبعدهم عن نطاق السياسة الملموسة .

لم نقم في هذا الفصل بعمل المؤرخ الذي يعرض سلسلة الافكار المتعلقة بالتنظيمات السياسية والمتوالية عبر الاحقاب . انما هدفنا الى استجلاء المنطق الباطني لكل مقالة ممكنة في هذا المجال . كثيرا ما نجد مفكرا واحدا يستعمل في مؤلفاته منطقين مختلفين ، مثلا افلاطون ، يعطي للدولة كل الصلاحيات فيؤسس الدولة الكلّوية(37) ، ثم يضعها

34 ـ XVI ، ص 252 .

35 ـ يميز الفيلسوف الفرنسي ميرلو ـ بونتي بين الثورة ـ أدلوجة والثورة ـ مؤسسة . وفكرة الدكتاتورية عند لينين لا تبعد عن هذا المعنى .

36 ـ نترك هنا نقطة فاعلية الطوبى في التاريخ ، فقد تعرضنا اليها في البحث حول الحرية .

37 ـ انظر V ، ص207 .

بين يدي الفيلسوف الذي يحصر القيمة فيما يتصوره من اخلاق. وهذا روسو، بعد سبينوزا، ينطلق من وجدان الفرد العاقل لينتهي بالدولة الواحدية المثالية. يتوافق عند هؤلاء العقل مع الاخلاق، لارغام الفرد على تنسيق اهدافه مع اهداف الدولة، العاقلة الاخلاقية افتراضا.

لذا، لا يجدر بنا، ونحن على مستوى المفاهيم الخالصة المستقيمة مع مسبقاتها، تتبع تطور الافكار السياسية، لأنها متداخلة تداخل الازمنة والمصالح. يجدر بنا ان نميز المقالات الرئيسية التي يعبر عن كل واحدة منها هذا المفكر او ذاك، في حقبة معينة من حياته، مع انه قد يعبر عن مقالة أخرى في حقبة لاحقة. لنتذكر الاختلاف البيِّن في المنحى الفكري بين فيخته الذي دافع عن مبادىء الثورة الفرنسية وفيختة الذي ألف خطاب الى الأمة الالمانية!! لكن، هناك مفكرون كبار، يمثل كل واحد منهم اتجاها رئيسياً معيناً بوضوح تام وتناسق كامل. هؤلاء هم أغسطين، وكانط، وهيغل. كل واحد يعبر عن منحى ممكن والثلاثة يعبرون عن كل المقالات الممكنة. كل نقاش حول الدولة، اذا انتهى الى خلاصة، ينتهي الى إحدى مقالاتهم الثلاث.

انطلاقا من هيغل، وهو كما قلنا نقطة الالتقاء والتحول بين القديم والحديث، يمكن ان نقول ان نظرية الدولة، بالمعنى الذي اعطيناه للكلمة، هي اساسا نقد أدلوجة الوجدان التي تكتسي شكلين: الاول ديني ميتافيزيقي عند اغسطين، الثاني ليبرالي اخلاقي عند كانط. نظرية الدولة هي نقد دولة الأخلاق والمثل العليا، نقد الطوبى التي تستلزم افتراض الانسان الانساني ـ وهو شيء لم يثبت، ولا يمكن أن يثبت، عليه دليل في نظر الفيلسوف الهيغلي.

غير ان تلك النظرية بالذات تبدو، لمن يُحيي في ذهنه افكار اغسطين وكانط، اسطورة كبرى. عندما نقول: يحيي في ذهنه، لا نعني انه يقوِّل الرجلين اكثر مما يقولان فعلا، بل نعني ان تشابه الاحوال التاريخية تحتم ذلك الاحياء. واجه اغسطين دولة الجرمان، وارثة الدولة الرومانية الوثنية، واجه كانط المَلَكية المطلقة، من يحيي افكار الرجلين، رافضا بذلك موقف هيغل، انما يماثل دولة هيغل العاقلة، بالدولة الجرمانية اللامسيحية وبالدولة الملكية المطلقة. فيرى في النظرية الهيغلية أدلوجة لتثبيت الدولة المطلقة اللادينية اللاأخلاقية.

لكن، اذا قررنا ان نظرية هيغل مبنية على التمثل بالواقع - مهما كان حكمنا على نتائجها - وجب القول ان رفضها يعني بالضرورة عودة الى الطوبى. بالفعل، حصر الكلام على وجدان الفرد، جعل الدولة في خدمة الفرد، طوبى بالنظر الى وقائع التاريخ ونتائج علمَيْ الاجتماع والنفس. يعني هذا ان منطق النقد الديني (الاغسطيني) والليبرالي (الكانطي الوضعاني) يقود الى الفوضوية، الى نفي لزوم نظام الدولة لتقدم البشر. لا ننسى بالطبع ان هناك النقد الماركسي. لكن، يمكن لنا من الآن ان نقول ان النقطة الدقيقة فيه ستدور حول علاقته بالليبرالية المصلحية العلمانية، وفي النهاية، بالفوضوية. ليس هناك اختيار بين نظريتين في قضية الدولة، بل الاختيار هو بين النظرية واللانظرية، بين الحقيقة الموضوعية والرأي الذاتي، بين هيغل والفوضوية.

هذه هي المفارقة التي ستواجهها، من البداية وباستمرار، الماركسية.

* * * * * *

الفصل الثاني

ـ النظرية النقدية للدولة ـ



ينقد فيورباخ الموقف المثالي الهيغلي قائلا: «تتلخّص العلاقة الحق بين الفكرة والكيان في جملة واحدة: الكائن هو الفاعل والفكرة هي الصفة.»[1] يعتنق ماركس بنهم واندفاع هذه القاعدة ويطبقها، بطريقة تكاد تكون آلية، على كل حكم من احكام هيغل في موضوع الدولة. لكن، كما ان فيورباخ لم يبرح مجال الفلسفة، مع نقده للفلسفة الهيغلية، لانه حافظ على اشكاليتها مكتفيا بوضع الواقع الملموس محل الفكرة، كذلك لا ينفك ماركس ينقد هيغل من منظور منطقي فلسفي. معنى هذا انه يضطر في كثير من الاحيان الى تبني مواقف فلاسفة الانوار ولا يتخطاها الا حين يتعمق في مفهوم الواقع فيبدل بطبيعة الانسان الدائمة تطور التاريخ. حينئذ، وحينئذ فقط، يطرح ماركس مفهوم الدولة في اطار الاصل بمعنيي الأسّ المنطقي والمبدأ الزمني.[2]

يقول ماركس: «ان النقد الفلسفي الحق لدستور الدولة الحالي، لا يكتفي باظهار التناقضات الموجودة فيه، بل يكشف عن عللها وضرورتها وأسباب نشأتها.»[3] ان التحليل الهيغلي لا يلبي هذا المطلب في نظر ماركس، وبالتالي، ليس تحليلا فلسفيا حقا. يعرف هيغل الدولة تعريفا مجردا ـ الدولة تجسيد للارادة العامة الجوهرية، هي العقل في ذاته ولذاته ـ ثم يبحث عن حامل مادي لتلك الدولة العقلية؛ غير ان تجسيد العام في الخاص يتحلى عنده دائما بالعفوية المطلقة. النتيجة؟ ننتقل مباشرة من المثل الأعلى الى الملموس الصرف بدون مبرر معقول، فنضفي عجانا على الملموس حلة رائعة

1 ـ XIV ص 162

2 ـ انظر حول هذه النقطة بحثنا «مفهوم الايدلوجيا»، بيروت دار الفارابي، 1980، ص 99.

3 ـ XXXI ص 189

من العقلانية. لا ينفك ماركس يكرر هذا النقد الجدلي المأخوذ من فيورباخ: يركب هيغل باستمرار من جهة الدولة المطلقة ومن جهة يستنتج آليا النظام البروسي بكل خصوصياته، من ملكية وبيروقراطية ورقابة وثنائية المجلس وتمثيل حِرَفي.. الخ. كل خاصية بروسية تُبرر فلسفيا اعتمادا على المفهوم المجرد.

مثلا، يقرِّر هيغل ان الدولة في ذاتها تنقسم عقلا إلى دائرتين: الاسرة والمجتمع المدني. لكل دائرة قانون خاص يجسد في نفس الوقت روح الدولة العام. فيلاحظ ماركس ان الدولة، بالفعل، ترتكز من جهة على وشائج القرابة ومن جهة ثانية على علاقات الانتاج (وسائل المعاش)؛ ويعلق: لو بدأنا التحليل من هذا المعطى الواقعي، هل كنا نحتاج الى تعليله منطقيا؟[4] يضطر هيغل، لأنه يبدأ بالتعريف المجرد، الى تبرير الملموس. فيلجأ الى قاعدة منطقية: ضرورة تشخيص العام في الخاص. لكن القاعدة تبرر كل تشخيص، مهما كان نوعه، فلا يمكن بحال ان نستخرج من مفهوم الدولة مفهومي الاسرة والاقتصاد، مهما تفننا في التحليلات. «ان نفس المقولات المنطقية تحرك مرة هذه ومرة تلك الدائرة.»[5] لذا، يقدم هيغل استنتاجات جدلية فارغة في ثوب معلومات واقعية وذلك خداع محض[6]. يقرأ ماركس كيف يعلل هيغل الحكم الفردي فيعلق: «لو انطلق من الافراد الملموسين بصفتهم ركائز الدولة الحقيقيين لما احتاج الى افتراض صوفي: احلال الدولة في فرد. ان حكم ـ الفرد غير ضروري عقلا.»[7]

لقد أوضح فيورباخ طريقة الانفلات من التجريد المثالي: «ما علينا الا ان نضع [في مقولات هيغل] الصفة محل الفاعل ونجعل منه الاصل، ما علينا الا قلب الفلسفة التأملية لكي نكتشف الحقيقة صافية سافرة.»[8] يعبر ماركس عن الفكرة ذاتها:

4 ـ يقول فيورباخ في هذا الصدد: «الله بما هو الله كائن مجرد. إنه يتخصص، يتحدد، يتحقق في الكون وفي الانسان وهكذا يتحول الى ملموس. بهذه الطريقة وحدها ينفي التجريد. لماذا، اذن، لا نبدأ مباشرة بالملموس؟» XV، ص241

5 ـ XXXI، ص25

6 ـ ن م، ص32 و34.

7 ـ ن م، ص54.

8 ـ XV، ص141

« يجعل هيغل دائمًا من الفكرة الفاعل ومن الفاعل الحق الصفة، الا أن التطور [عنده] يأتي دائمًا من جهة الصفة. »[9] تهمنا بخاصة الملاحظة المتضمنة في الجزء الثاني. المفروض في فلسفة روحية ان يأتي التطور من جهة الفكرة بما انها هي الفاعل، لكن بما ان الفاعل الحقيقي يظهر عند هيغل في صورة صفة، وبما ان هيغل رغم مثاليته[10] يريد ان يتشبث بالواقع، فان التغير يأتي في تحليلاته ذاتها من جهة الصفة. وهذا اعتراف ضمني بان الأشياء كما يقدمها هيغل مقلوبة. ينتج عن القلب هذا ان التطورات الواقعية لا تفسر بكيفية عقلية مرضية وانما تلبس افتعالا لبوس المقولات الجدلية، فيبقى الملموس غير مبرَّر. وراء التحليل المنطقي الظاهر تكمن تجريبية تامة وواقعية فجة، لا يمكن ان تدعي بحال انها معقولة فعلا وفلسفية حقا. والتجريبية هذه تدفع هيغل أحيانا كثيرة الى ان يتحول الى سوفسطائي صرف.

يلعب مفهوم التوسط، كما هو معلوم، دوراً محوريا في المنطق الهيغلي. فيفرط فيلسوفنا في استعماله عندما يتعلق الامر بالدولة. يلجأ اليه في كل حين، فتتسم تبريراته في هذه الظروف باللفظية البحتة. مثلا، كيف يبرِّر هيغل وجود طبقة الموظفين؟

يقرر ابتداء ان الدولة بصفتها تجسيدا للعقل لا بد ان تتفرَّد في ارادة، هي ارادة الملِك. لكن السيادة، المجسدة في شخص الملك، عمومية، لا تهتم بالجزئيات. لا بد اذن من وسيط بينها وبين القرارات اليومية. ذلك الوسيط، الذي يخصص القواعد العامة، هو اطار الوظيفة، المسمى عند هيغل بطبقة العموم، لكونها مجموعة محدودة من الافراد لا يخدمون مصالح شخصية وانما يعملون لتحقيق المصلحة العامة. وها عبارة هيغل: « ان افعال الحكومة ذات طبيعية جوهرية، تنتمي الى دائرة ما سبق تقريره حسب الجوهر، لكن ينفذها افراد. ليس هناك تناسب بديهي تلقائي بين الافعال الحكومية والافراد، لأن هؤلاء ليسوا مهيئين منذ الولادة للقيام بالوظيفة، لذا، لا بد من امتحان يعطي الدليل على كفاءتهم. فالامتحان ضمان لقضاء حاجات الدولة وفرصة متاحة لكل مواطن لكي يلتحق بطبقة العموم. »[11] عندما نقرأ هذا

9 ـ XXXI، ص29.

10 ـ لذا، سميت مثالية هيغل موضوعية لتمييزها عن مثالية فيخته وشيلينغ الذاتية.

11 ـ XXI، م 291، ص 6-237.

التعليل أول مرة يظهر لنا مقنعا فنقبله. لكننا بعدئذ نجده في مناسبة أخرى يبرر ظاهرة خاصة ببروسيا، وهي نفوذ طبقة الملاكين العقاريين التي كانت تمتاز باحتكار الولد البكر إرث مجموع العقار العائلي تفاديا لتجزئته وضياعه. ذاك هو نظام البكارية الخاص بالارستقراطية العقارية البروسية الممثلة على حدة في المجلس السياسي. هل يفسر هيغل هذه الظاهرة بوقائع التطور البروسي؟ لا. انه يلح على التبرير المنطقي فيلجأ من جديد الى قانون التوسط ويقول: «ان تفاوت الهيئات الاجتماعية مضمن في تعريف المجلس التمثيلي. يُعرَّف المجلس بالعمومية القصوى التي تتعارض تماماً مع فردية سلطة الملك. وهذا وضع يحتمل بالطبع الوفاق، لكنه يحتمل ايضاً التنافر والمعاداة. لا يكون عقليا الا اذا كان هناك وسيط بين الجانبين. ان الحكومة تلعب دور الوسيط من جانب الملك، لا بد اذن ان يوجد في المجلس السياسي عنصر مهيأ بطبعه للقيام بدور الوساطة.»[12] هكذا، يبرّر وجود طبقة عقارية بلزوم الوساطة بين ارادة الملك التي تجسد الدولة العامة وبين المجلس التمثيلي الذي يعبر عن مصالح الهيئات الاجتماعية المتعارضة. غير ان نفس الضرورة المنطقية برّرت من قبل وجود الحكومة ذاتها ثم وجود طبقة العموم، أي الموظفين. واضح ان هيغل يتساهل في اختيار البراهين: عند تبرير وجود طبقة الموظفين ركز على ظاهرة الامتحان، وعند تبرير الارستقراطية العقارية نوه باستقلالها الاقتصادي، الشيء الذي لا يتوفر لدى الموظف المرتبط ماديا بالحكومة. وهكذا، لا يستطيع مفهوم التوسط ان يحلل بالفعل خصوصية هذه التنظيمة او تلك. لا سبيل الى القفز من المنطق الى الواقع، من العمومي الى الخصوصي. لذا، يملأ المفهوم المذكور الفراغ بجميع المعطيات الملموسة بدون ادنى فرز او تحوير. فترافق التجريبية المحضة التجريد المفرط[13].

يكتفي ماركس، فيما سبق، بالتعليق على هيغل. فيلاحظ ان التطور يأتي دائما من

12 ـ ف. م. م 304، ص7-236 انظر كذلك م. 306.

13 ـ نلاحظ هذه الازدواجية حتى في الاسلوب. المقاطع مكتوبة باسلوب غامض. اما الهوامش التي ترافق كل مقطع فانها محررة باسلوب سهل واضح. يجب على القارىء ان يركز الانتباه لوعي العلاقة بين المقطع والحاشية. هذا، ان صح ان الهوامش من تأليف هيغل. انظر ص24 ـ ملحوظة رقم 30.

جهة الصفة ، لا من جهة الفاعل الموصوف كما يقتضيه المذهب المثالي ، فيستنتج : لماذا لا نستوي من الموصوف الذي هو ، في الواقع ، الفاعل الحق؟ لو فعلنا هذا لسهلت أمور يعقدها هيغل بدون موجب لانه يقلب باستمرار اتجاه العلاقات السببية يعرض علينا ماركس طريقة تحليلية أخرى ممكنة ، لكنه ، في هذه المرحلة ، يبقى على مستوى الامكان ولا يحقق الطريقة المقترحة في تحليلات عينية . ماذا ينتج عن هذا؟ الرجوع الضمني الى من بدأوا بحوثهم بالواقع الملموس ، اي الى كتاب القرن الثامن عشر الماديين . منهجيا ، يقف ماركس في هذه المرحلة موقف فلسفة الانوار ، تماما كما فعل فيورباخ .

لكي نفهم سر العودة الى الانوار ، علينا ان نتذكر ان المنظومة الهيغلية مبنية على نفي نظرية التعاقد وسابقية المصلحة الفردية ، اي على نفي منبع نظرية الانوار . عوضا من أن يكون الاساس هو الفرد ، وتكون الدولة تركيبا اصطناعيا صوريا ، تصبح الدولة هي الجوهر والفرد هو الشبح الخادع . مثلا ، يرفض هيغل القول الشائع بان حب الوطن هو احدى ركائز الدولة : «يفهم عادة من الوطنية الاستعداد للتضحية والقيام باعمال عجيبة ، في حين انها في الحقيقة حالة وجدانية تجعل المرء ينظر يوميا الى الجماعة بصفتها الغاية والجوهر .»[14] يصر هيغل على ان تكون الدولة اصل كل نظام وكل وجدان . فنقد هذه النظرة نقدا منطقيا شكليا ، هو نقد النقد ، وبالتالي ، هو رجوع الى أرضية التعاقد بين افراد سابقين على الدولة . يستعمل ماركس في هذا الباب مصطلح الديمقراطية (حكم ـ الشعب) للتعبير بالضبط على أرضية التعاقد الموجودة عند روسو ، فيخته وفيورباخ . يقول فيخته : «لنسأل : بأي حق تتجاوز الدولة مجالها المحدد لتقتحم حيز العقود العامة ، ثم حيِّز الحق الطبيعي ، ولا قدر الله ، حتى حيز الوجدان؟»[15] ويقول فيورباخ : «تنشأ الدولة ، من الوجهة النفسانية ، عندما يعتقد الانسان ان معبوده هو الانسان .»[16] لا يتعدى ماركس في المرحلة الاولى من حياته موقف الفيلسوفين المذكورين . يقرأ عند هيغل : «لا تتحقق

14 ـ XXI ، م 268 ، ص199
15 ـ XVI ، ص149 .
16 ـ XV ، ص135

السيادة الا كذاتية واثقة بنفسها، كتوطيد الارادة التي يتعلق بها القرار الحاسم بكيفية عامة غير مشروطة.. بيد ان عنصر التقرير المطلق في الدولة لا يكمن في كل فرد من افراد المجتمع، بل في فرد واحد هو الملك.»[17] هكذا، يعلل هيغل ضرورة الحكم الملكي الفردي بضرورة تشخيص السيادة في ارادة والارادة فردية حكما. يعلق ماركس على هذا الكلام بتهكّم: ليست السيادة سوى روح مجموعة الارادات الفردية، الدولة تجريد، اما الواقع الملموس فهو مجموع الشعب. اذن، الجواب على السؤال: لمن السيادة؟ ظاهر، لا حاجة الى تشخيصها في فرد معين، هذه سفسطة[18]. ان هيغل ينطلق من الدولة ليجعل من رعاياها تفريعات لها، في حين ان ماركس، الذي يعتنق الديمقراطية، ينطلق من الانسان الملموس جاعلا من الدولة انسانا مركبا اصطناعيا. واضح هنا، ان ماركس لا يتعدى آفاق فلسفة الانوار.

مع ذلك، ضمن تعليقات وهوامش تذكرنابتحليلات روسو وفيخته، نسجل من حين لحين قفزات معرفية تنبىء بما سيؤول اليه فكر ماركس.

لا شك ان هيغل يصف بدقة واقعا معاشا، رغم توظيفه الوصف في فترة لاحقة لأغراض تبريرية. لنمسك بقوة هذا الواقع لنمعن فيه النظر. الواقع هو تخارج الدولة والفرد الذي يعيش في المجتمع المدني، في مجال توفير حاجيات المعاش. لا جدال في ان الفرد العامل في نطاق التعاقد ـ التجارة، الزراعة، الحرفة[19] ـ يعمل خارج، وضد، الدولة لأنه يرى مصلحته الخاصة فقط فلا يساير الدولة الا عندما تعينه على تحقيق تلك المصلحة. واضح ان مثل هذا الفرد غير مهيأ لخدمة الدولة اذا عرّفنا هذه، كما يفعل هيغل، بانها تجسيد الارادة العامة والحقيقة الموضوعية والاخلاق الجوهرية. فالدولة على صواب عندما تحترز منه واضعة شروطا لقبوله في حيزها، مثل المباراة قبل الانخراط في الوظيفة العمومية. الاحتياطات معقولة ما دام هناك تناقض تام بين الفرد المنتج والدولة، بين الاقتصاد والسياسة. ان الفرد اذ ينتج لا يعرف الدولة، وعندما ينتسب اليها يتنكر لذاته كمنتج.

17 ـ XXI، م.279، ص8-217.

18 ـ XXXI، ص64.

19 ـ ما يسمى بالمعاملات في الفقه الاسلامي.

ان هيغل على حق حينما يشدّد على هذا التناقض. غير أنه يرتكب خطأً فادحاً عندما يعتقد أنه تصور سطحي لواقع مخالف. يظن خطأً ان مفكري عهد الانوار هم الذين تصوروا الدولة على نمط شركة انتاجية وانه يكفي تفنيد التصور لندرك الدولة في ذاتها ولذاتها. لذلك يشجب النظرية الفَرَوية: «ان الرأي التروي التجريبي معتد سلفا في الاسرة وفي المجتمع المدني حيث لا يتجلى الفرد الا بصفته عضوا داخل جماعة لها مغزى عام. ان الدولة في جوهرها تنظم عناصر منتظمة في ذاتها. لا يجوز لأي عنصر ان يتجلى فيها كحشد متناثر.»[20] ارتكب هيغل خطأً كبيراً حيث لم ير أن مقدمات الانوار ليست تصوراً سطحيا تطوعيا بل هي انعكاس لواقع قائم حادث. ان نظرية التعاقد تعبير عن واقع ولا يكفي للتنصل من الواقع الاستهزاء بالنظرية او اظهار تناقضاتها الذاتية. ما يسميه هيغل دولة التعاقد، دولة المجتمع المدني، دولة اللادولة، معارضا اياها بالدولة الجوهرية، دولة الدولة، تعبير عن واقع معاش، واقع الفرد المنغمس في الانتاج، في المصلحة، المتلاهي حتا عن الدولة الجوهرية. وتلك نقطة حساسة لم يدركها هيغل ولم يكن مهيئا ذهنيا لإدراكها. والاجراءات الوقائية، التي يقدمها لنا هيغل على أنها من وحي العقل المطلق، هي في آخر تحليل من وحي التناقض القائم بين الفرد المنتج وبين الدولة الجوهرية.[21]

هكذا، نصل الى نتيجة غير منتظرة: يستهزىء هيغل بدولة الحاجة والتعاقد والانتاج، التي هي دولة الواقع كما يعرفها الفرد المنتج، والتي وصفها بأمانة ودقة منظرو القرن الثامن عشر، رغم انهم كانوا يظنون انهم تخيلوا طوبى عقلانية. والاستهزاء هو بالذات الحاجز الذي منع هيغل من ان يفهم تلك الدولة. وعوضا عنها راح يحلل دولة شكلية، غير مركزة في المجتمع المدني، مفروضة بالقوة على الفرد المنتج ويقدمها لنا كأنها دولة العقل المطلق. يقول ماركس: «لقد اختلطت على هيغل الدولة بصفتها مجموع مظاهر حياة الشعب والدولة السياسية.»[22] الاولى هي ما

20 ـ XXI، م 303، ص236.

21 ـ يقول ماركس عن الفرد المنتج: «كيان الدولة كامل بدونه، وكيانه هو داخل المجتمع المدني كامل بلا دولة.» XXXIم، ص162.

22 ـ ن. م، ص163.

يعنيه الدستور عند مونتسكيو، والثانية ما يعنيه الدستور في عرف الثورتين الاميركية والفرنسية. يخرق هيغل الدولة السياسية في الدولة الاجتماعية. يسميها الجوهرية - فلا يدرسها على حدة، بل ينفي سلفا ان تكون ابدا مستقلة. بعبارة أخرى، انه، في مجال السياسة، ينفي استقلال مفهوم السياسة. من هنا يقول كل شيء، بكيفية عميقة ومقنعة، سوى ما يتعلق رأسا بالموضوع.

يقول ماركس: «ان النظام التروي الذي يتجلى بواسطته المجتمع المدني عندما يعبر عن ذاته سياسيا، ناتج بالضرورة عن كون المحيط الجماعي الذي يعيش فيه الفرد فعلا هو المجتمع المدني المفصول عن الدولة.. الدولة السياسية(23) هي الفكرة المجردة المستوحاة من ذلك المجتمع.»(24) من الواضح ان ماركس ما زال سجين المصطلحات والتعريفات الهيغلية، ولم يبدع بعد قاموسه الخاص. مع ذلك، اننا ندرك بوضوح مجرى نقده. يعتبر ان هناك دولة الحاجة - ادارة الانتاج - التي يعيش فيها الفرد غير متطلع الى سواها، وهناك الدولة السياسية المنفصلة عنها، تريد الثانية ان تخضع الاولى لقانونها رغم انها غير محتاجة اليها، هذا هو منطق السياسة وهو ما يعبر عنه هيغل بالعقل المطلق او بالاخلاق الجوهرية. اما دولة الحاجة فانها تحاول ان تتحرر من الدولة السياسية لأنها لا تحتاج اليها، وهذا هو موقف فلسفة الانوار في نقدها للملكية المطلقة وموقف الديمقراطية (حكم - الشعب) الذي تبناه اليسار الهيغلي وورثه ماركس. دولة الحاجة هي المضمون في حين ان الدولة السياسية هي الشكل، كل الفكر الهيغلي متجه الى اخضاع المضمون للشكل وهذه العملية تحمل اسم العقلنة(25).

لا يرى هيغل صورية الدولة التي هي سياسية بالتعريف، والا انغمست في المجتمع وفي التاريخ. ينفي نظرية الدولة السياسية ويضع محلها الدولة الجوهرية المنطقية المطلقة. بهذا التحول - والتحايل - يتعامى عن المجال السياسي كمجال مستقل. عندما يجعل من تعارض الفرد المنتج والدولة رأيا فقط، فانه يفنده بسهولة. لكن،

23 - (*)يعني هنا نظرية التعاقد
24 - XXXI، ص165
25 - (*)هذا هو أصل نظرية العقلنة عند ماكس ڤيبر، بعد ان تداخلت مع ابستيمولوجيا كانط. العقلنة تعني في قالب الشكلنة.

في نفس الوقت ينفي حقيقته، فلا يفهمه ولا يتبين سبل تجاوزه عمليا. هكذا، يتوخى هيغل التعمق ليصل الى جوهر المجتمع خلف الصورة، فينقلب التعمق الى سطحية تحجب الواقع الذي تتعارض فيه، بالفعل، الصورة، اي الدولة السياسية، والجوهر، اي دولة الحاجة او محيط الفرد المنتج. تصبح نظرية الانوار - مؤقتاً - اكثر واقعية من نظرية هيغل التي تعجز عن رصد اصل معارضة الفرد للدولة وتفترض وجود دولة جوهرية-سياسية بدون ادنى برهان واقعي. في آخر تحليل، نظرية هيغل هي تعبير عن تنظيم اندثر منذ ان انفصل المجتمع المدني عن غلافه السياسي[26]. لذلك تخفق في ادراك الدولة السياسية التي تستحق وحدها البحث الدقيق. يعلق ماركس في هذا الصدد عندما يتكلم هيغل عن المشاركة في شؤون الدولة، اعلى عمل انساني في رأيه: «اذا جرى الكلام على اعضاء المجتمع الملموسين فلا محل للمشاركة كواجب.. الكلام في الحقيقة على رعايا مضطرين الى، راغبين في، المشاركة، ورغم ذلك ممنوعين عنها في الواقع.»[27] يتجنب هيغل باستمرار المشكل السياسي بالمعنى الدقيق.

هذا نقد مهم، استخرجه ماركس من تحليلات هيغل ومن تعليقات فيورباخ عليها. بيد انه نتيجة تطبيق منطق هيغل على اقواله، كلام ماركس قبل ان يستقل فكريا. نستطيع ان نستشف منه الخطوات اللاحقة، الا انه كلام ما زال غارقاً في الاشكالات الهيغلية. انه في الواقع تعبير جديد عن موقف الانوار في لهجة هيغل. ومن هنا صعوبة تأويله.

بقي سؤال: كيف استطاع ماركس ان يوظف منطق هيغل ضد هيغل؟ اين النقطة التي وقف عندها فمكنته من رؤية الواقع مقلوباً باستمرار في المنظور الهيغلي، وهيأته ليتجاوز المجادلة الفيورباخية؟

ان ما يميز ماركس عن باقي اليسار الهيغلي هو ادراكه ان انسلاخ الدولة السياسية (الصورة) عن دولة المجتمع الانتاجي (الاقتصاد) حادث مستجدّ في التطور البشري،

26 ـ ا نظريه دولة الملكية المطلقة التي جاءت بعد النهضة وحافظت على كثير من علاقات العهد الوسيط
27 ـ XXXI، ص240

وان التناقض بين الفرد المنتج والدولة السياسية ـ المطلقة عند هيغل ـ واقع تاريخي عـد وليس ضرورة منطقية دائمة . هذه هي نقطة التحول . كان فيورباخ قد قرر في مقولات حول تصحيح الفلسفة ما يلي : «ان شعبا يطرد الزمن من تصوراته الماورائية ويمجد الكائن الدائم المجرد ، المفصول عن الزمن ، يطرد بالتالي منطقيا الزمن من السياسة ويمجد مبدأ الاستقرار المخالف للقانون وللعقل وللتاريخ .»(28) غير ان فيورباخ لم يستثمر هذه المقولة وانغمس في جدل الانا والانت وفلسفة الحب ، في حين أن ماركس أمسك بهذه الفكرة واستوحى من التاريخ الوقائعي استنتاجات تجاوز بها فيا بعد هيغل مع المحافظة على ما اعتبره مكسبا خالداً في المنطق الجدلي الهيغلي . في المرحلة الأولى من حياته ، يكتفي ماركس بان يلاحظ ان التناقض بين الفرد والدولة حادث اذ لم يكن موجودا في التاريخ لا القديم ولا الوسيط . في هذين العهدين كانت الدولة جوهرية ،موضوعية ،تعبر بكيفية مباشرة عن الاسرة (الجانب الطبيعي البيولوجي) وعن المجتمع الانتاجي (الاقتصاد) ؛ كان رب الاسرة يشارك في الكيان السياسي بصفته رب أسرة لا بصفته فرداً حراً ، وكذلك الحرفي او التاجر . . يقول ماركس : «ان الثورة الفرنسية هي التي حولت نهائيا الهيئات السياسية الى هيئات اجتماعية ،او بعبارة أخرى ، هي التي جعلت من التفاوت بين هيئات المجتمع المدني تفاوتا اجتماعيا لا غير ، تفاوتا يهم فقط اشكال الحياة الخاصة بدون أدنى تأثير على الحياة السياسية . عندها ، وعندها فقط ، اكتمل الفصل بين الكيان السياسي والكيان المدني .»(29) قبل الثورة الفرنسية لم تكن هناك سياسة بالمعنى الدقيق اذ كان المجتمع الانتاجي يكوّن مباشرة الدولة ، هذا واضح في النظام الاقطاعي حيث امتلاك الاقطاع يعني مباشرة امتلاك الحق السياسي . ماذا نستفيد من هذه الملاحظة؟ نستفيد ان الدولة الجوهرية ، الموضوعية ليست في آخر تحليل الا عبارة مجردة عما كان موجودا قبل الثورة الفرنسية . «ان هيغل يعرف الفصل بين المجتمع المدني والدولة السياسية ، الا انه يريد ان تعبر الدولة عن وحدتها بكيفية عضوية ، وذلك بان تشكل الهيئات الاجتماعية ذاتها المجلس التشريعي .»(30) أو ليس هذا ما

28 ـ XV ، ص153 .
29 ـ XXXI ، ص7-166 .
30 ـ ن . م . ص154

كان موجودا قبل الثورة الفرنسية؟ هكذا ، يبدو لنا تعلق هيغل بالجوهري الموضوعي ، بعمق المجتمع ، الذي يظنه تعلقا بالعقل الشمولي ، يبدو لنا ذلك التعلق حنينا الى التاريخ القديم والوسيط ورفض للتحولات الجذرية التي تسببت فيها الثورة الفرنسية .

لم يفهم هيغل حقيقة الانوار ، كونها عبرت بأمانة ، ولو بدون وعي ، عن تحول حصل بالفعل . جاء نقده لها سطحيا لأنه رأى فيها بالذات رأيا سطحيا ولم يبحث فيا خلف ذلك الرأي من واقع متطور . يرى التناقض بين المجتمع والدولة ، بين الاقتصاد والسياسة ، بين الفرد والحكومة ، فيجعل منه تناقضا منطقيا ، وهذا بالضبط ما دفعه الى وضع الجوهر في الدولة والسياسة والحكومة . لو رأى فيه تناقضا حادثا لشعر بضرورة البحث عن اسبابه الموضوعية وبالتالي لأدرك ان الجوهر يوجد في المجتمع والاقتصاد والفرد وان الدولة اصبحت صورة فارغة منذ ان شرَعَ المجتمع المدني الانتاجي يناقضها ولا يحتاج اليها . ابدال التاريخ بالمنطق هو سبب وضع الجوهر والشكل في غير موضعهما . عوضا من ان يستشف هيغل المستقبل يتقهقر رغما عنه الى الماضي ، عوضا من ان يستشرف حلول المستقبل ، انه يحيي التنظيات الوسطوية التي قضت عليها الثورة الفرنسية لشكليتها وعدم ملاءمتها لمتطلبات الانتاج . لم ير المشكل المحدث ، فلم يهتد الى اي حلٍّ مستقبلي .

هناك نقطة دقيقة في تحليل هيغل لها أهميتها . عندما ينتقدها ماركس ويقلبها رأسا على عقب بحثا عن الاصل الواقعي ، فإنه يكتشف بالمناسبة الطريق التي مكنته من تجاوز المثالية الهيغلية . تتعلق هذه النقطة بالملكية العقارية .

كانت طبقة الملاكين العقاريين الكبار أهم ركائز العرش البروسي ، اليها ينتمي كبار قواد الجيش والوزراء والموظفين ، الى رأيها يخضع المجلس السياسي الذي كانت مُمَثلة فيه بكيفية مستقلة ومباشرة . ان اسباب هذه الوضعية تاريخياً معروفة ، منها محاربة الجنس السلافي واستعمار منطقة بحر البلطيق . الا ان هيغل ما كان له ان يكتفي بتسجيل هذه الاسباب العارضة ، كان عليه ان يعقلنها ويمنطقها : اذا كانت تلك الطبقة تلعب دوراً بارزاً في السياسة فلسبب عقلي مطلق . يقول : « ان لوجود

هذه الهيئة دلالة سياسية حيث ان ثروتها مستقلة في نفس الوقت عن الخزينة وعن عفوية الصناعة والربح وتداول الملكية. انها لا تعتمد على عناية الحكومة ولا على أهواء الجمهور وهي محمية حتى عن ارادة اعضائها المتقلبة حيث ان ممثليها في المجلس لا يملكون كغيرهم حق التصرف في ممتلكاتهم.. فالثروة ملك وراثي، غير قابل للتفويت وخاضع للبكارية.»[31] ترتبط الطبقة العقارية الوراثية بالطبيعة من وجهين: تتعلق بالارض لا بالثروة الصناعية المتقلبة، وتلتصق بالاسرة بما ان العقار هو ملك عائلي لا ملك فرد بعينه. فكونها لا تخضع لما يميز الحياة الاقتصادية العصرية، للصدفة والاتفاق، يمنحها ميزة الثبات، صفة عقلية جوهرية في نظر هيغل. لكن، من جهة أخرى، انها لا تخضع تماما للطبيعة، انها تستهدف هدفا سياسيا وتضحي في سبيله بميول وجدانية طبيعية، تورث البكر وحده ولا يقسم الارث بالمساواة بين الابناء والبنات الذين يشملهم جميعا العطف الأبوي. ها عبارة هيغل: «يرتكز قانون هذه الهيئة من جهة على مبدأ الأسرة الطبيعي، لكن من جهة أخرى يتغير ذلك المبدأ بسبب تضحية قاسية يفرضها غرض سياسي.»[32] يرى هيغل في هذه الاستحالة قفزة من قانون طبيعي خاص الى قانون الدولة الاسمى، تجاوز الاخلاق الذاتية الى اخلاق موضوعية جوهرية تستهدف استقرار الدولة ودوامها متنكبة مسايرة العاطفة وخدمة المصلحة الفردية. يواجهنا، هنا ايضا، مفهوم الوساطة. تحتل الطبقة العقارية الصدارة في المجال السياسي لأنها تشارك الهيآت الاخرى ميزاتها الخصوصية: الوراثة مع العرش، الملكية مع طبقة التجار والحرفيين، الخدمة مع الموظفين، فهي مهيأة لدور الوسيط، لتكون دعامة العرش والمجتمع، كما يقول هيغل. ماذا يرد ماركس على هذا التبرير؟

نجد في منحاه العام ما تعودنا عليه في المناقشات السابقة، الا ان الاستنتاج هنا سيكون جد خصب. كما فعل في مناسبات أخرى، يقلب ماركس التسلسل الهيغلي ويقول: لا تتمتع طبقة الملاكين العقاريين بنفوذ قوي لانها مرتبطة بالأسرة وبالارض، وهما عاملا استقرار، بل السبب الحقيقي الوحيد هو تمليك العقار. هذا صحيح حتى

31 ـ XXI م. 306، ص237.
32 ـ ن. م. م 307، ص237

بالنسبة للملك. لا يوجد ملك لضرورة منطقية، ضرورة تشخيص السيادة في فرد لأن السيادة ارادة والارادة لا تتجسد الا في فرد، بل يوجد ملك فقط لأن كل ملكية في المجتمع مرتبطة بالفرد. نكتفي بدليل واحد: الانسان ملحق بالعقار لأن العقار هو صاحب الحق السياسي، وهذا، واضح في امثلة الأسر النبيلة. وخضوع الانسان للعقار الوراثي يستتبع ابدال اخلاقية انسانية عاطفية باخلاقية طبيعية جوهرية، عقارية، تمثل الواقع بكيفية مباشرة. يميز هيغل باستمرار بين الوجدان الفردي وبين الحقيقة الموضوعية ويطلب منا ان لا نحكم على مسائل الدولة حسب قانون الوجدان وان نتمرن على المنطق الموضوعي، الا انه لا يرى ان ذلك المنطق وتلك الاخلاقية الجوهرية ليسا سوى انعكاس لواقع اجتماعي - سياسي، واقع الملكية الفردية. نستنتج: ان السلطة السياسية ليست سلطة العقل بقدر ما هي سلطة الملكية. ولا أدلّ على هذا من الحكومة الاقطاعية حيث سلطة الامير عبارة مباشرة عن قوة العقار(33). هنا، نخطو خطوة هامة: اذا كانت الملكية الفردية هي اصل الدولة، فكل شكل من اشكال الاولى يحدّد شكلا مؤاتيا من اشكال الثانية. الطريق مفتوحة لدراسات تاريخية عينية تهدي الى نمذجة الملكية وبالتبعية الى نمذجة الدولة. وهذا ما سيقوم به فيما بعد انجلس باتفاق تام مع ماركس.

لا بد هنا، لكي نلمس العلاقة الصحيحة بين ماركس وهيغل، ان نشدّد على نقطة دقيقة. عندما يربط ماركس الدولة بالملكية الفردية فانه يستعمل الكلمة في معنى هيغل ومونتسكيو، معنى الدولة - المجتمع، ولا يتعرض للدولة السياسية التي ذكرناها في المقطع السابق وقلنا ان هيغل اهملها. هذا تمييز واضح في المقولة التالية: «تمثل الدولة الحديثة توافقا بين الدولة السياسية والدولة غير السياسية(34). ان مضمون القانون متشابه في امريكا وبروسيا رغم بعض الفروق الطفيفة، الجمهورية هناك شكل حكومي فقط كالملكية في بروسيا. ان هيغل على حق، الدولة السياسية هي الدستور، اي ان الدولة المادية ليست سياسية.»(35) ان ماركس يعارض هيغل

33 - XXXI، ص223.

34 - يعني الحكومة والمجتمع، السياسة والاقتصاد.

35 - XXXI، ص69-70.

من وجهتين، مع الاعتراف له بصحة جانب من اقواله. يعترف له انه على حق عندما يرى خلف الدستور السياسي الدستور الجوهري، الاجتماعي ـ المادي، لكن يؤاخذه لكونه لم يدرك ان الثاني متعلق بالملكية الفردية وبشكلها المحدَّد زمنياً. بيد انه، من جهة ثانية، يؤاخذه لكونه لم يفهم اهمية الشكل السياسي في صورته الخاصة المستقلة، ما دفعه الى تصور المستقبل في ثوب الماضي. تمسك هذا النقد في جملة كهذه: «يقول الفرنسيون: مع حكم ـ الشعب[36] الحق تختفي الدولة، كل الانماط الحكومية الاخرى زائفة.»[37]

ان ماركس في المرحلة الاولى من حياته يحوم حول فكرتين محورتين: الاولى قائمة على جوهرية الدولة، المأخوذة من هيغل، والتي ستقوده نحو علم الاجتماع التاريخي، والثانية قائمة على شكلية الدولة السياسية التي ستقوده الى الديمقراطية. فتجاوز الاولى والثانية، بعد تداخلهما ونقد الواحدة بالاخرى، هو الذي سيعبر عنه ماركس بالشيوعية، حيث تتوحد الدولة السياسية (الدولة ـ الحكم) مع الدولة الاجتماعية (الدولة ـ المجتمع) في نطاق تحول شامل لنظام الملكية.

على ضوء التوضيحات السابقة، يحق لنا ان نتساءل عن موقف ماركس من فلسفة الانوار ومن هيغل. تتميز ردود ماركس الشاب المتأثر بفيورباخ على مقولات هيغل بليبرالية مطلقة، تأخذ مسلمات الانوار وتذهب بها الى نتائجها القصوى. هذه الليبرالية المتطرفة هي ما تعنيه كلمة ديمقراطية، حسب الاستعمال الفرنسي الموروث عن ثورة 1789. انطلاقاً من الديمقراطية المطلقة، يرى ماركس في هيغل الفيلسوف الذي برر الوضع الاجتماعي المحافظ المعادي للثورة كما تجسد في المملكة البروسية. لا يهمنا هنا مدى مطابقة هذا الحكم للواقع، ما يهمنا هو الباعث الذي دفع ماركس الى تجاوز هيغل. الباعث، في نظرنا، هو التطرف بالذات. لم يكتف ماركس بالعموميات الليبرالية المتداولة آنذاك بين اليسار المعارض، بل ارجعها الى أصولها العميقة واعطاها صورة مجردة مطلقة. نتساءل: من اين جاء التطرف؟ الجواب

36 ـ الديمقراطية.

37 ـ XXXI، ص69.

ظاهر: من المنطق الجدلي الهيغلي. التمرن على الجدل، ثم تطبيقه على المنظومة الهيغلية، انطلاقاً من مسلمات الانوار، هو السر اولا في الاكتشافات الماركسية وثانيا في جدليتها. هنا الفرق بين فيورباخ وماركس: الاول ينقد هيغل بمسلمات الانوار فقط، في حين أن الثاني ينقد هيغل بمنطق هيغل وبمسلمات الانوار. ان حواشي ماركس على فلسفة القانون الهيغلية جدلية. لذا، تحتمل تأويلات مختلفة. لم يتبع ماركس كل دروب البحث التي انفتحت امامه. لقد اهمل بعضها وكان إهمال الخلس لها أوضح. فوجب التنبيه عليها.

الاساس عند فلاسفة الانوار هو المجتمع. اما الدولة فهي تركيب اصطناعي الهدف منه خدمة المجتمع، ولا يعني هذا اكثر مما توحي به الكلمة: تجمّع الافراد لتنمية انتاجية العمل، فهو اذن شفاف، لا سر فيه ولا غموض، قابل للتحليل والتركيب العقليين. هذا المجتمع الشفاف، الخاضع كليا لمفهوم المنفعة، الهادف الى توحيد المصالح الفردية، والذي لا يحمل في طياته اي سر، يسميه هيغل المجتمع المدني ويفصله عن مفهوم الدولة المستقل عن مفهوم المنفعة، بل يفصله عن مفهوم الحقيقة. يرى هيغل ان التناقض بين الخاص والعام، بين المنفعة والحقيقة، بين الاقتصاد والسياسة، عبارة عن التناقض بين المادة والروح، بين الاعقال والعقل[38]. لكل دائرة من هاتين الدائرتين منطقها الخاص، بيد ان الاولى مبطنة في الثانية التي تتجاوزها. السياسة مستقلة عن الاقتصاد وهي ذات قيمة أعلى لانها تحافظ على هدف الانسانية، على الفكرة المطلقة التي يرنو لها الفيلسوف.

يعتبر ماركس ان الكشف عن التناقض المذكور مكسب مهم يشكل قفزة نوعية بالنسبة للأنوار، لا يمكن اغفالها كما فعل فيورباخ، بل يجب التعمق في اسبابها الواقعية. لذلك يجب استنطاق التاريخ. أخطأ هيغل عندما ظن ان التناقض من مستلزمات المنطق، في حين أنه من نتائج التطور التاريخي. عندما نستنطق الوقائع، ماذا نجد؟ في العهود المتقدمة لم يكن تناقض، ولا حتى انفصام، بين المجتمع والدولة. كان التنظيم الاجتماعي تنظيما سياسياً في نفس الوقت وبكيفية مباشرة، كانت المِلْكية

38 ـ العقل التجريبي والعقل التأملي.

والنفوذ والسلطان مظاهر واقع واحد، فلم تكن سياسة ولا دولة بمعنى ضيق مستقل. ثم حصل الانفصام في العهد الحديث: لم تبق الدولة موازية للمجتمع حيث نشأت ادارة خاصة بهذا الأخير وتعالت الدولة حتى عادت أدلوجة[39]. فهيغل ينطلق من الانفصام الحادث في العصور المتأخرة وينتهي بالوحدة التي كانت موجودة في العصور المتقدمة، اي انه يرجع القهقرى على خط التطور التاريخي. ان التحليل المنطقي للمفاهيم يوحي بضرورة القضاء على الانفصام بين الدولة السياسية (الدستور بالمعنى القانوني) وبين المجتمع المدني (الدستور بمعنى مونتسكيو)، الا ان عمل التوحيد لا يتم باحياء حالة الماضي، يتم فقط بتغيير الوضع الذي تسبَّب في الانفصام، أي تغيير نظام المِلْكية. يقف ماركس، في المرحلة الاولى من حياته، عند هذا الخط، فلا يقول بالضبط كيف يحصل التغيير. نقف نحن ايضا عند هذه الخلاصة ونكتفي بتوضيح مغزاها.

يطرح هيغل قضية حقيقية دون ان يهتدي الى حلها واقعيا. المجتمع مفصول عن الدولة: هذا هو لبُّ مشكل الانسان المعاصر، الا ان الحل الممكن الوحيد مرهون بتغيير نظام الملكية. بهذا التغيير يحذف اساس المشكل السياسي اذ ينتهي الانفصام وينغمس المجتمع السياسي في المجتمع المدني. يتلخص موقف ماركس، في المرحلة الاولى من حياته، في نقاط ثلاث:

- أسبقية المجتمع على الدولة على المستوى المنطقي، باعتناق مادية الانوار ضد روحية ومثالية هيغل.
- رفض مقولة اصطناعية الدولة، بتبنّي جدل هيغل ضد تجريبية الانوار.
- ربط شكل الدولة السياسية بشكل الملكية[40]، باستبعاد حلّيْ الانوار وهيغل معا.

39 «تبدو لنا الدولة كأول قوة أدلوجية مسيطرة على الانسان.» انجلس، فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية باريس، 49، ص54

40 - يقتضي تحليل ماركس ان يكون قد حصل تعميم الملكية في نهاية القرون الوسطى، لتأمين استقلال الدولة السياسية. هذا استنتاج لا سبيل الى اثباته تاريخياً. سيحاول انجلس ان يوفق التحليل مع المعطيات الانتوغرافية فلم تكلل المحاولة بنجاح تام.

الرجوع الى النظام الوسطوي الموحد غير ممكن؛ الديمقراطية السياسية غير كافية. لا بد اذن من ابداع حل يتجاوز ديمقراطية الانوار دون ان يتمثل نظام العهد الوسيط.

يحدد ماركس في آخر تحليل ان الملكية هي اصل الدولة بالمعنيين المنطقي والزمني. لم يقم، كما اوضحنا سابقا، بالدراسات العينية التي سيتكفل بها انجلس. سيحصل عند هذا الأخير نوع من التبسيط دون مس بالمنحى العام.

انّ ما كان يقوله ماركس عن العهد الوسيط - انغماس الدولة في المجتمع - سيقوله انجلس عن النظام القبلي، معتمدا على بحوث اثنوغرافية حول قبائل الهنود الحمر في أمريكا، وعلى دراسات حول التاريخ القديم اليوناني والروماني، وعلى أوصاف حالة الجرمان قبل تبنيهم الحضارة الرومانية. يلاحظ ان جميع هذه المجتمعات عرفت الملكية العمومية والنظام القبلي المبني على علاقات القرابة في حين انها استغنت عن جهاز تنظيمي اداري مستقل يستحق اسم دولة. يلتفت انجلس بعد هذا الى اثينا حيث يتوفر تاريخ مكتوب موثوق به ليتتبع تأثير نشوء الملكية الخاصة على التنظيم السابق. تنقصه المعلومات الدقيقة حول نشأة الملكية الخاصة، لكنه يستطيع ان يرصد كيف فقدت العلاقات السلالية الجانسية(41) تأثيرها على الحياة الاجتماعية وابدلت بعلاقات قانونية سياسية بمعنى دقيق؛ هذه العلاقات المنفصلة عن المجتمع الطبيعي السلالي ستكوّن التربة التي ستنشأ فيها وتترعرع الدولة. يبدو هذا التطور واضحا في دستور صولون(42)، فيعلق عليه انجلس بالكلمات التالية: «تسرب في الدستور عنصر جديد هو الملكية الخاصة. أصبحت حقوق المواطنين وواجباتهم مقرونة بمساحة الملكية العقارية. كلما قوي نفوذ الطبقات المالكة، اضمحلت الهيئات المتولدة عن علاقات القرابة. هكذا مُني النظام القبلي بهزيمة جديدة.»(43) بعد ذلك

41 ـ الجانسية، نسبة الى جانس = قبيلة.
42 ـ رجل دولة عاش من 640 تقريبا الى 558 تقريبا ق. م معروف باصلاحاته السياسية في أثينا
43 ـ XI، ص108.

عرفت روما نفس التطور، علما بأن مشرِّعيها احتذوا حذو صولون(44)، والجرمان اضطروا ايضا، بعد استيلائهم على الامبراطورية الرومانية، ان يتكيفوا مع التنظيمات السياسية المستحدثة: «كان على الانظمة الجانسية. ان تتحول بسرعة، تحت ضغط الظروف، الى انظمة دولوية، فتحولت القيادة العسكرية الى مُلك.»(45)

اعتباراً لهذا النسق، يتنبأ أنجلس بتفتيت وانهيار القبيلة الهندية الامركية بمجرد ما تتصل باقتصاد البيض وتتبنى الملكية الخاصة، «اذ مستقبلها هو ماضي أثينا.»(46) من كل هذا يستخلص التعريف التالي: «ليست الدولة سلطة مفروضة على المجتمع من فوق، وليست «واقع الفكرة الاخلاقية» أو «مرآة وتجسيد العقل» كما يدعي هيغل. وإنما هي ثمرة المجتمع ذاته في مرحلة معينة من تطوره. إن نشأتها دليل على تناقضات داخلية مستعصية. ينقسم المجتمع طبيعيا الى قوى متعارضة غير قابلة للتصالح. ولكي لا تفني تلك الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتناقضة في صراع عقيم، تنشأ بالضرورة سلطة مستقلة ظاهريا تخفف من حدة الصراع بوضعه في نطاق «النظام». تلك السلطة الناشئة عن المجتمع، المتعالية عليه، والتي تزيد استقلالا يوما بعد يوم، هي الدولة.»(47)

هل ابدلنا التحليل المنطقي بالسرد التاريخي؟ في الظاهر فقط. كان ماركس ضالعا في التاريخ الوسيط، فبنى عليه استنتاجاته. ثم اطّلعَ انجلس على تاريخ أقدم، فاستغل المعلومات المكتسبة لتبرير نفس الموقف. التاريخ، عند الرجلين، خاضع لفكرة مستوحاة من الاقتصاد السياسي (الملكية الفردية) وموظفة لفائدة بحث فلسفي. ان عرض انجلس بمثابة تعليق وتذييل لتحليل ماركس، وتبرير له بحجج تاريخية. بيد ان هناك نقطة لم تعد تحتل الصدارة، نعني خصوصية المشكل السياسي في العهد الحديث. لم تختف بالمرة لكن حورت، وسيكون لذلك التحوير تأثير خطير على مسار المدرسة الماركسية.

44 - «استوحى الملك سرفيوس توليوس من قانون صولون قانونا وزع بموجبه الافراد الى ست طبقات حسب ثروتهم.» ن. م، ص119.

45 - ن. م ص 140.

46 - هذه احدى عبارات التاريخانية الماركسية المتطرفة.

47 - III، ص 155-156.

نبّه ماركس مراراً على الخلط الحاصل عند هيغل بين الدستور بمعنى سياسي ضيق والدستور بمعنى اجتماعي عام، مما جعل هيغل يتكلم بالفعل عن تناقضات المجتمع عندما يتعرض الى تناقضات الدولة فيغفل المشكل السياسي. يأتي انجلس ويلقح تحليل ماركس. ينزع الجدل من الدولة ليضعه حيث يجب ان يكون، اي في المجتمع، وبالذات في مجال العلاقات بين الطبقات. تتناقض الدولة والمجتمع المكون من طبقات، وذلك التناقض هو أحد اشكال الصراع الطبقي، الذي سيبقى قائما ما دامت الطبقات موجودة. وهكذا، يحافظ التحليل على التناقض بين الدولة والمجتمع، لكنه لم يعد يركز على استقلال الدولة (السياسية)، فينفي ضمنيا ان تكون لهذه الأخيرة ارادة مستقلة. يحق لنا ان نقول ان النقد الذي وجهه ماركس لهيغل ـ عدم التعرض للسياسة بالفعل ـ قد اختفى من عرض انجلس.

لكن بالمحافظة على مفهوم الفصم بين الدولة (السياسية) والمجتمع نعترف ضمنيا بان جميع المشاكل القائمة تدور حول الدولة. ما دامت الثورة التي ستمحي الفصم باغراق الدولة في المجتمع لم تتحقق بعد يبقى الواقع المعاش هو التناقض. هكذا، نصل الى نتيجة غير منتظرة: ان النقد الماركسي لا ينفي في الحال صحة التحليل الهيغلي وان كان يتصور المستقبل تصوراً جديدا. يعيش عندئذ الماركسي تناقضاً من نوع آخر، بين الطوبى (انحلال السياسة في ادارة الانتاج بعد القضاء على الملكية الخاصة) وبين الواقع الذي لا يمكن ان يكون الا الواقع الهيغلي.[48]

كان امام ماركس طريقان: انطلاقا من نقدين موجهين لهيغل: يقود الاول الى تعميق فكرة استقلال الكيان السياسي كما افرزه التطور الحديث، والثاني الى إذابة جدل الدولة في جدل المجتمع الناتج عن الملكية الخاصة وصراع الطبقات. يحمل الاول في ذاته براعم نظرية سياسية بمعنى دقيق ويحمل الثاني بذور اجتماعيات تاريخية. إهتم ماركس بالاقتصاد وأهمل القضايا السياسية الصرف. أما انجلس فانه اختار الطريق الثاني، فاحتفظ في النهاية، رغم الظواهر، بالمقولات الهيغلية التي تختلط فيها الدولة ـ المجتمع بالدولة ـ كسلطة مستقلة. اذا وضعنا انفسنا في المستقبل فاننا نجد

48 ـ لا يهم هنا ان نجعل التناقضات في حيز الدولة او في حيز المجتمع حيث ان هيغل لا يميز بين الاثنين

ان النظرة الماركسية تعارض تماما نظرية هيغل، لكن اذا اقتصرنا على الواقع الآني فان النظرتين تتقارب الى حدّ التوحيد. ولا حاجة لنا للبحث طويلا على برهان، ان البرهان في متناولنا عند اكبر مفكر ماركسي ثوري، ونعني به لينين.

«بعد الثورة تحل الدولة البروليتارية محل الدولة البورجوازية. لكن القضاء على الدولة البروليتارية، على الدولة في كل اشكالها، لا يتم الا بالانقراض الذاتي الطبيعي.»[49] هذا ما نقرأه عند لينين الذي يقرر في مناسبة أخرى: «تستمر الدولة البورجوازية ويستمر القانون البورجوازي في ظل الاشتراكية.»[50] بل يضع النقاط على الحروف قائلا: «ستبقى في ظل الشيوعية، اي في عهد الرفاهية للجميع، وظائف اجتماعية شبيهة بتلك التي تضطلع بها الدولة اليوم.»[51] كان الهجلس قد صرح ان الدولة قد تبدأ في الانقراض في مرحلة معينة من سيرورة المجتمع الاشتراكي، وقد تكتسي شكلا غير سياسي، لكنه حذّر من التنبؤ بتاريخ ذلك الحدث. يعيد لينين هذه القولة الى ذاكرة قرائه ليؤكد على ان الانفصام بين الدولة والمجتمع، المنفي نظريا في التصور الاشتراكي، لا ينتهي عمليا بمجرد قيام الثورة، بل يستمر مدة طويلة بعد نجاحها. ولكي لا يخطيء أي قاريء مراده يقرر: «ما دامت الدولة قائمة فلا حرية، ولما توجد الحرية فلم تبق دولة.»[52]

لقد قيل ان لينين قد انحرف نحو الفوضوية في كتابه الدولة والثورة. هذا غير صحيح، لأن الزعيم البولشفي لا يمل يسرد اقوال الهجلس مكتفيا بالتعليق عليها والتذكير بأصولها عند ماركس. ان لينين اقرب الزعماء الماركسيين الى الممارسة الثورية، فهو الذي خبر قوة الدولة. يجب اذن الاصغاء اليه بكل اهتمام عندما يتطرق لموضوع الحكم والسياسة. اذا ثبت هذا، وجب القول ان النقد الماركسي يعمق مفهوم الدولة من الوجهة الاجتماعية والتاريخية، لكنه لا يمسه في شيء من الوجهة السياسية رغم عملية القلب التي أجريت عليه. صحيح ان ماركس ركّز في المجتمع

49 XXVI، ص25.
50 ـ ن. م. ص60.
51 ـ ن. م. ص89.
52 ـ ن. م. ص87.

الجدل الذي كان هيغل قد وضعه خطأ وصوريا في نطاق الدولة[53]؛ صحيح انه رفض ان يجسد السيادة الملك موضحا ان ابدال الملكية بالديمقراطية ممكن عقلاً وفعلاً؛ صحيح انه بيّن ان عودة الدولة الى حظيرة المجتمع لا يتمّ منطقيا فقط، اي حسبما يريده الفيلسوف في الحال، بل يستلزم تغييراً جذرياً لنظام الملكية، تغييراً يتطلب زمنا طويلاً؛ صحيح انه اظهر ان الكيان السياسي شكل فارغ لأنه مفروض على مجتمع مدني مستقل عنه، وان ذلك الكيان هو عطل المسألة السياسية بمعنى ضيق، المسألة التي يتجاهلها هيغل لأنه يملأ خلسة دولته السياسية بمحتوى اجتماعي.. كل هذا صحيح، لكن الى أية خلاصة يقود؟ هل يعني ان هيغل قال اكثر مما يجب؟ لا! يعني بالعكس انه قال اقل مما يجب. ليس الصراع بين الدولة والمجتمع وراءنا، بل امامنا ولمدة طويلة. ستستمر الدولة، ولمدة طويلة، كظاهرة مستقلة وكقوة جدية يجب علينا مواجهتها بحزم. ان الماركسية، من هذه الوجهة، اكثر واقعية من الهيغلية.

ظن هيغل انه قد وضع حدًا للتناقض بين حرية الفرد وبين السلطة في نطاق الدولة العقلية كما تصورها. فهو، في هذا المنظور، متفائل. اما الماركسيون فانهم يؤكدون ان التناقض المذكور سيستمر مدة حقب تاريخية متوالية. في هذه الحال، كيف يجوز اعتبار الدولة تركيبة اصطناعية؟ كيف يجوز اهمال نظرية الدولة؟.

في آخر تحليل، وفيما يتعلق بالحاضر، نرى ان ماركس يقف الى جانب الواقعيين، ماكيافلي وهيغل، ضد الطوباويين الذين يعلنون: «الفرد قبل وفوق الدولة.» ان لماركس نظرية نقدية، لكنها على كل حال، نظرية، وهذا بالذات ما يربطه بهيغل.

53 - يعني هيغل أنه يتكلم عن الدولة، ثم يتكلم عن المجتمع. عكس ماكان يقال دوماً.



الفصل الثالث

ـ تكوُّن الدولة ـ

نهتم في هذا الفصل بوظائف الدولة ووسائلها. فلا نعود لنفرّق بين الدولة وبين جهازها. منهجيا، نعوّض تحليل المعنى الماورائي بالوصف الوضعي، اي نترك الفلسفة لندخل مجال الاجتماعيات. حصل مثل هذا التحول المنهجي في اواسط القرن الماضي عندما اجتاحت الفكر الغربي ردّةٌ عنيفة ضد المثالية الهيغلية، فاتحدت جميع المذاهب في نظرة واحدة هي الوضعانية التي غذاها تقدم العلم الحديث. فيما يتعلق بالدولة، ستتخذ الوضعانية شكل التطورانية ثم شكل الوظيفانية وستعتمد المدرستان على معلومات مستقاة من التاريخ وعلم الاجناس (الاثنولوجيا). يسلم المنهج الوضعاني بان الاداة تحمل في ذاتها هدف الدولة. عندما نصف بدقة، والوصف الدقيق لا يبعد كثيرا عن التحليل، نهتدي عبر العملية نفسها، الى معنى الدولة، اي الى الدور الذي تلعبه في حياة الجماعة الانسانية. الا ان الوصف ينطلق حتما من الوضع الحالي ثم يسحب النتيجة على اوضاع الماضي. اجهزة الدولة الحالية كثيرة ومتشعبة ومتداخلة، لو أخذناها على ظاهرها لما أمكن اطلاق شكلها على الأشكال الماضية. لا بد اذن من التبسيط والتجريد. لذلك نقول ان الوصف الوضعاني يوازي بالضرورة التحليل، اي التجريد والتعميم. ولنا ان نزيد ان الوضعانية، كلما طبقت على ظاهرة الدولة، تتحلّ الى وظيفانية تتحول بدورها الى تطورانية

لا شك ان القارىء انتبه الى ان المنهج الذي نتكلم عنه هو بالذات الذي استعمله اعلاه. لا غرابة في ذلك، حيث ان هذا الاخير عاصر التحول الذي أدى الى اجتياح العلم الموضوعي مجال الفلسفة. بالفعل، تخلى اعلاه عن التحليل متجها الى الاستقراء، وترك الفلسفة لصالح الاقتصاد والاثنوغرافية. لاحظ تطورات متماثلة في اثينا، روما، جرمانيا، انحلّ اثناءها نظام القرابة القبلي ليحل محله نظام

يرتكز على تجزئة الارض الى اوطان قارة، كل وطن مخصص لقسم معين من الشعب[1]. فاستنتج ان التساكن المستمر يستوجب ضمان الأمن، اي اقامة حرس عمومي، وبما ان اولئك الحراس لم يعودوا قادرين على انتاج معاشهم فلا بد من ان تتكفل الجماعة بقوتهم وهكذا تنشأ الجباية. ثم تستوجب مسؤولية الامن والجباية ادارة جنينية لا تلبث ان تتطور وتتضخم. فيتعالى قسم من الناس فوق الباقي، لأنهم لم يعودوا مشاركين مباشرة في الانتاج، وبهذا الانفصال تنشأ الدولة[2]. اذا عممنا المعلومات التاريخية يمكن لنا ان نقول ان الوضع الجديد الناتج من تفكك نظام القرابة، المتميز بالاقامة المستقرة وبالملكية الفردية، يستلزم شرطة، وهذه تستلزم جباية، وكلاهما يستلزم قانونا تنظيميا. كل دولة اذن مكونة من مسلحين وجباة وقضاة وفوق هؤلاء جماعة تقوم بربط الاتصال فيما بينهم ويوجد فوق الجميع السلطان[3]. هذا هو هيكل كل دولة، حديثة كانت ام قديمة، نراه بسيطاً واضحا في اثينا ونجده هو هو في الدولة الحديثة عندما نتجاوز التعقيدات والزخارف المتراكمة مع مرور الاعوام.

ان انجلس، في الحقيقة، انطلق من الحاضر المعقد، فبسّطه وقرأ تاريخ اثينا على ضوءه. لم يقم بعملية بناء وتركيب، لم يتتبع تطور كل عنصر من عناصر الدولة الاثينية كما يفعل مؤرخو النظم. العملية التي قام بها هي اساسا افتراضية عقلية اكثر مما هي استنباطية. بيد ان ما يهمنا في قوله هو ان معنى الدولة ينحصر في وظيفتها. لا يوجد شيء يستحق ان نبحث عنه وراء الجهاز. الجهاز هو الجيش والادارة، وظيفته المحافظة على الامن والنظام، وبالتالي على الحقوق المكتسبة. بما ان المجتمع ينقسم الى مالكين وغير مالكين، الى اصحاب حقوق والى مجردين من كل حق، فالجهاز يخدم بطبيعة الحال القسم الاول ضد كل حركة مشبوهة يهم بها القسم الثاني. لذا، يقول انجلس ان الدولة هي بالتعريف دولة الطبقة الأقوى: «ان الدولة

1 ـ عملية تشبه تخطيط الكوفة والبصرة لفائدة القبائل العربية الفاتحة.
2 ـ XI، ص158-9. يتحاشى انجلس الكلام عن الجيش والحرب من البداية، ليبرهن على أن الدولة ضرورة تنشأ من احشاء المجتمع بدون اي تأثير خارجي. معلوم أنه ضد نظرية دور العنف في التاريخ
3 ـ السلطان هو صاحب السلطة العليا، هو الحاكم المنفرد بالكلمة.

التمثيلية الحديثة هي آلة يستغل بها الرأسمال العمال الأجراء . »(4) ان مفهوم الدولة ينحصر في مفهوم الجهاز الذي يخدم المصلحة الخاصة ويخضع لقواعد القانون الخاص ، لأن القانون الخاص ، قانون المعاملات ، هو دائماً روح القانون العام ـ الدستوري والاداري ـ كما يدل على ذلك بوضوح القانون الروماني الذي احياه الغرب الحديث ليحتذي به .

يحظى مؤلَّف انجلس بتقدير كبير لدى جميع الاتنولوجيين . حتى الذين يكرهون الماركسية كدعوة سياسية يحبذون منهجه الوضعاني . لذلك أخذناه مثالاً على الاتجاه الذي سار فيه الباحثون منذ اواسط القرن الماضي .

قلنا ان الوضعانية تقتضي الابتداء بوصف الدولة القائمة ، قبل تحليل وظائفها ثم التجريد فالتعميم وسحب النتائج على دول الماضي . فيتم بذلك استحضار مراحل تكون الدولة من الامس السحيق الى اليوم . تتمحور الوظيفانية التطورانية في ميدان السياسة والتاريخ حول تصور الدولة القائمة ، وهنا تتشعب الامور حيث نجد على الاقل اربع تصورات عند كبار علماء الاجتماع ، تعني الدولة القائمة :

ـ عند انجلس والاتنولوجيين الدولة التاريخية ، المرتبطة باستقرار القبائل الرحل والملكية الخاصة والكتابة ، وهي خصائص نشأة التاريخ المكتوب ، ابتداء من القرن الخامس عشر قبل الميلاد على اقل تقدير ، والتي تدوم بدون تغيير جذري الى ان يَنتهي عهد الملكية الخاصة وتقسيم المجتمع الى طبقات . « ستنهار الطبقات ومعها تنهار الدولة » حسب قول انجلس(5) .

ـ وعند ماركس في نقد فلسفة القانون لهيغل تعني التنظيمات الجديدة التي عرفها عهد النهضة وعهد الثورة الفرنسية . يتخذ ماركس كنموذج لتلك الدولة مَلكية

4 ـ XI ، ص 157 ، نذكر أن هيغل لا يجهل وجود تلك الدولة المسماة عنده دولة الحاجة والاعتقال . انظر XXI ، ص 183 ، تتكون أساساً من شرطة وقضاء ، تحرص على مصالح الناس الخاصة وتطبق قانون المجتمع المدني الا ان هذا الجهاز يوجد ضمن الدولة المجسمة ، الساهرة على مصالح العموم ، ولا يتماهى معها . نلاحظ ان انجلس لا يحدد السؤال حسب بقدر ما يمس السؤال المطروح . ولا ينتقص أهمية السؤال كون هيغل استغله لأغراض تبريرية ظرفية

5 ـ XI ، ص159 .

فريدريك الثاني ولويس الرابع عشر وامبراطورية نابليون الاول.

- في اجتماعيات القرن الماضي تعني الدولة الصناعية، دولة مجتمع يغلّب العمل في المصانع والمتاجر على العمل في الحقول، طبقة الاجراء الصناعيين على الفلاحين، الرأسمال النقدي على الملكية العقارية، وكلها تطورت تنعكس على وظائف الدولة واجهزتها.

- في اجتماعات اواسط هذا القرن، تعني الجهاز المترتب على تداخل العلم والصناعة وارتفاع نسبة قطاع الخدمات على حساب قطاع الصناعة التحويلية وانتشار وسائل الاتصال السمعبصرية واستعمال الاعلاميات لتنظيم العمل ومراقبة العمال، وكلهاظروف غيرت من الأساس قدرات ووظائف واجهزة الدولة.

اي نموذج نعني بالدولة القائمة: التاريخية؟ الحديثة؟ الصناعية؟ المعاصرة؟

من البديهي ان اي حكم نطلقه على الدولة منوط بالنموذج الذي نتمثله عندما نصف وظائفها ووسائلها.

ان نموذج انجلس جدُّ فضفاض. كان صالحا في مرحلة انتقال البحث من الفلسفة الى التاريخ والاثنولوجيا. يستعمله اليوم بخاصة من يهمه تشييد انتروبولوجيا سياسية لانه مضطر الى تعيين الظواهر العامة التي تشترك فيها المجتمعات المتباعدة، من القبائل الرحل الى الكيانات الطبقية الكبرى. اما النموذج الإعلاموي، فانه يخص قسما ما يزال ضئيلا بالنظر الى المنتظم الدولي رغم ان ذلك القسم هو الاكثر غنى وقوة ونفوذا. يبقى النموذجان الثاني والثالث. يتداخلان ويؤلفان نموذجاً واحداً يسمى الدولة الحديثة وهو ما يستعمله الباحثون في العلوم السياسية، وفي اجتماعيات البلاد النامية بخاصة، معتمدين على افكار ماركس[6] وتحليلات ڤيبر.

يتسبب تواجد هذه النماذج الاربعة في عالم اليوم بكثير من الخلط، لأن كل مؤلف يتأثر حتما بالبيئة التي يعيش فيها حين يصف دول الماضي او دولا معاصرة له غريبة عنه. بيد ان محور الاجتماعيات السياسية المعاصرة هو نموذج الدولة الحديثة - الصناعية، لانه في محل الوسط، منطلق كثير من الدول الحالية وهدف

6 - نميز هنا بين ماركس وبين انجلس، وهو تمييز يعرفه الجميع ولا يعني سوء تفاهم او تفاوتاً في القيمة بين الرجلين.

غالبية ما سواها، فهو مشترك بكيفية ما بين المجتمعات المصنعة والاخرى التي هي على طريق التصنيع. هو المعيار، اذا قلنا الدولة وسكتنا، فاياه نعني بدون مراء.

كيف نصف هذا النموذج؟ لا مناص هنا من اللجوء الى طريقة ماكس ڤيبر[7]، وذلك باختيار امثلة تاريخية معروفة وانتقاء العناصر الاكثر ملازمة، اي تلك التي بوجودها تتضح ظاهرة الدولة وباختفائها تضمر وتختفي. وهي طريقة استعملها كبار المفكرين الاجتماعيين منذ البداية. عندما كان ماكيافلي يتكلم عن الدولة الحديثة، فانه كان يتصور بعض الظواهر الموجودة آنذاك في فرنسا، انجلترا، اسبانيا، وغير متوفرة في ايطاليا. فكان يقول ان هذه الأخيرة لم تكن بعد دولة عصرية. كذلك هيغل في مؤلفاته السياسية، كان يتخذ حينا فرنسا، وحينا آخر انجلترا، كمثال لبلد تحققت فيه عناصر كان يعتبرها مميزة لدولة العقل، فيلتفت الى المانيا ولا يجدها فيها فيقول ان المانيا ما زالت امبراطورية وليست دولة[8]. ونفس الملاحظة تجري على ماركس. ان طريقة ڤيبر طريقة بديهية يلجأ اليها كل من يفكر بجدٍّ في الشؤون الانسانية ويريد ان يتوصل الى احكام عامة انطلاقا من اوصاف عينية[9].

تتطلب الطريقة المذكورة مقابلة حالتين: الاولى ايجابية والثانية سلبية. اذا كنا نتوخى فرز ظاهرة اجتماعية لتركيب نموذجها الذهني، فلا بد من انتقاء مثلا تاريخيا يتضمنها ومثلا آخر يجهلها. فنتوصل الى اظهار آثار وجودها في الأول وآثار غيابها في الثاني. وبمقابلة النتائج الايجابية والنتائج السلبية نوضح عناصر النموذج المنشود. في بداية القرن الماضي، كان المفكرون يتوخون تمثُّل - لا نقول تعريف - الدولة العصرية. وكانت الظروف الموضوعية مؤاتية تماما آنذاك حيث كانت الاحداث تقدم لهم، وبكيفية درامية، صراعاً بين فرنسا النابليونية (المثل

7 ـ انظر بحثنا حول مفهوم الأدلوجة، ص 64-71.

8 ـ انظر المرجع XX.

9 ـ هذه طريقة استقرائية يلجأ اليها جماعة المفكرين الواقعيين ابتداء من ارسطو تخالف الطريقة الاستنباطية التي اتبعها فلاسفة الأنوار. نجد ارهاصاتها عند ماكيافلي وفيكو واصحاب المدرسة التاريخانية، من الغرب، وعند ابن خلدون ومن نحا نحوه في الشرق الاسلامي

الايجابي) واوروبا الارستقراطية (المثل السلبي). كانت هكذا المقابلة الضرورية لبلورة الفكر السياسي ظاهرة للعيان.

ان المؤرخين المتخصصين يلحون على ان الدولة النابليونية لم تتعارض كل التعارض مع الدول الاوروبية الاخرى، حيث ان نابليون ورث الكثير من تنظيمات الملكية المطلقة، التي لم تستطع الثورة ان تقضي عليها في ظرف وجيز، كما ان بروسيا وروسيا وحتى النمسا عرفت في القرن السابق اصلاحات عميقة تحت ما سمي بالاستبداد النيّر، زيادة على ان تلك الدول استفادت اثناء الصراع من الابداعات الفرنسية. كل هذه الاعتراضات صحيحة، الا ان المعاصرين، وهذا هو المهم، عاشوا الصراع كمواجهة تامة بين مبدأين اجتماعيين متنافيين، كما تدل على ذلك مؤلفات بيرك وفيخته واقرانهما. لقد تعددت اسماء هذين المبدأين الثورة مقابل التقليد، الحرية مقابل العبودية، الديمقراطية مقابل الاستبداد .... المهم عندنا هو ان نحدد آثار كل واحد منهما على الدولة المؤسسة عليه. ويتضح التأثير في أربعة مجالات أساسية: الجيش، الادارة، الاقتصاد، التعليم.

نذكر، فيما يتعلق بالجيش، ان ما بهر المعاصرين في مسار الثورة الفرنسية هو ابدالها الجيش التقليدي بجيش جديد، جيش غوغائي كما أسماه غوته الذي شاهد في معركة ڤالمي[10] كيف انتصر حشد من الفلاحين غير المدربين على جنود محترفين. ما هي العناصر المميزة للجيشين المتقابلين: الفرنسي الثوري والاوروبي التقليدي؟ كان الأول وطنيا شعبيا ديمقراطيا في حين ان الثاني كان محترفا ارستقراطي القيادة متعودا على الخضوع الأعمى. لا شك ان في هذه المقابلة كثيراً من الغلو والشطط بالنظر الى الواقع التاريخي، لكن طريقة ڤيبر تتعمد التطرف المنهجي لكي تلمس العنصر المهم في الظاهرة المدروسة، فهي بمثابة مجهر يمكننا من ادراك الواقع من خلال تضخيم مكوناته. لم يكن الجيش النابليوني مؤلفا كله من مواطنين فرنسيين ولم تكن الجيوش الأخرى كلها مؤلفة من مرتزقة محترفين. غير ان ما لا شك فيه ان

10 - لم تكن معركة بمعنى حقيقي، اذ اعطت القيادة البروسية أمر التراجع بسبب احداث وقعت آنذاك في بولونيا، لكن الرأي العام رأى فيها انتصاراً باهراً للثورة الفرنسية. تاريخها هو 20 سبتمبر 1792.

الجندي النابليوني كان يجند وهو ينتمي شعوريا الى مقاطعة من المقاطعات (نورمانديا او فلاندرة او الجيروند..) ويسرح وهو ينتمي الى الامة الفرنسية، في حين ان الجندي النمساوي، مع ولائه لشخص الامبراطور، يبقى بالدوام ينتمي الى المجر او بوهيميا او التيرول. كان ماكيافلي قد طرح بوضوح مشكلة الجيش الوطني حيث قال ان ايطاليا لن تكون دولة موحدة ما لم تستغن عن المرتزقة وتدافع عن نفسها بنفسها(11). كان التاريخ الاوروبي يتجه اذن منذ عهد النهضة نحو ابدال المرتزقة بالمواطنين. كذلك تطرح، من خلال الديمقراطية والشعبية، مسألة الانضباط. لقد شبه الجيش منذ القدم بالجسم: الجنود هم الجوارح والقائد هو العقل المفكر ولا بد من اتفاق تام بين العقل والجوارح. قوة الجيش اذن في الانضباط. لكن، هل يتحقق الانضباط ومراتب الضباط حكر على النبلاء بدعوى أنهم ورثوها أباً عن جد، وكل مسالك الارتقاء مسدودة في وجه غيرهم؟ أليست الديمقراطية، اي التقارب بين الضباط والجنود، أفضل وسيلة لتربية هؤلاء على تفهم الأوامر، وبالتالي لتدريبهم على الانضباط المتعقل؟

هكذا، انطلاقا من نموذجين متعارضين: الجيش الثوري والجيش الارستقراطي، نتبين ان ميزات الاول - الوطنية، الشعبية، الديمقراطية - كانت سبب تفوقه على الثاني لانها عمقت اسباب التلاحم الذي يشكل قوة كل جيش. فندرك ان الانضباط لا يكون قوة بصفته تلاحما ماديا، بل لأنه سبب انتشار العقلانية بين الجنود. الجيش الحديث هو بالاساس مدرسة لنشر العقلنة(12).

كان جيش الثورة الذي ورثه نابليون اكثر انضباطا وعقلانية، لذلك تغلب في بداية المواجهة. ثم عرفت الجيوش الاوروبية الاخرى اصلاحات جعلتها في المستوى المطلوب. حينذاك انهزم نابليون. ماذا كانت تلك الاصلاحات، وفي بروسيا بخاصة؟ اذكاء الشعور الوطني، تجنيد الشعب، فكّ احتكار الارستقراطية للمناصب العليا(13). هكذا نفهم اسباب نبوغ كلاوسفيتس: حارب نابليون في صفوف الجيش

11 - XXVII، ص229.

12 - XXXVIII، ص252 وما بعدها. هذه عصبية من نوع جديد، سياسية أدلوجية، مختلفة عن عصبية ابن خلدون القبلية او الدينية

13 - لم يوضح احد هذه العناصر مثل ما فعل تولستوي في روايته الشهيرة الحرب والسلم.

البروسي وشاهد انهزام هذا الاخير في معركة ينا (1805) . فرحل الى روسيا وانخرط في جيشها وشاهد انهزام نابليون بعد 1812 . ثم رجع الى بروسيا وفكر طويلا في أسباب الانتصارات النابليونية الباهرة الاولى والاخفاقات الاخيرة فخرج بأول نظرية حديثة تعقلن الحرب ، نظرية ما زالت الى يومنا هذا محط اهتمام الاخصائيين. والسبب هو أنه ربط مفهوم الجيش الحديث بمفهوم العقلانية[14] .

لئن كان المعاصرون انتبهوا بخاصة للتطورات التي ادخلتها الثورة على القوى المحاربة ، فإن المؤرخين يهتمون حاليا اكثر باصلاح الادارة العمومية. الدليل الاوضح على الثورة الادارية هو القانون النابليوني الذي جمع في كتاب واحد موجز كل القوانين الواجب تطبيقها على جميع المواطنين بدون ميز جغرافي ، عرقي أو طبقي. ونظرة خاطفة الى البلاد المجاورة ـ اسبانيا ، المانيا وحتى انجلترا ـ حيث تتواجد قوانين خاصة بكل مقاطعة وفي نفس المقاطعة قوانين خاصة بكل طبقة ـ تكفي لاظهار مدى التغير الحاصل في الحياة العامة عندما توحد وتبسط القواعد التنظيمية.

من يطبق تلك القوانين الموحدة؟ جماعة متخصصة ، تختار حسب نظام المباراة ، تتقاضى راتبا معينا ، تكلف بالتعيين نظراً للظروف والاحوال بدون اعتبار للاشخاص . فهي تعرف فقط القاعدة العامة ومسطرة التعيين التي هي معلومة وقارة . كلما نمت تلك الجماعة استقلت عن صاحب السلطة لكونها غير مرتبطة مادياً أو معنويا به. هذه وضعية تشبه وضعية الجيش. في المنظمتين معا ، يلعب مفهوم الانضباط نفس الدور كما تطبق أوامر حسب مسطرة معلومة في ظروف معينة. لذا ، وصفت الطبقة التي نتكلم عنها بانها جيش مدني وعندما تتحقق الصفة المذكورة تسمى بيروقراطية[15]

لا تعني البيروقراطية مجموعة من الموظفين، كيف ما كانوا ، بل تعني موظفين

14 ـ انظر ريمون آرون ، امتثال الحرب جزءان ، باريس ، غاليار ، 1976.

15 ـ معنى الكلمة لغويا حكم المكاتب وظهرت أول مرة في القاموس الفرنسي سنة 1799.

يعملون وكأنهم جيش مدني. ان ماكس ڤيبر هو الذي جعل من هذا المفهوم محور اجتماعيات السياسة وعلامة دالّة على اكتمال الدولة العصرية. يقول: «ان مفهوم البيروقراطية يتفرع عن مفهوم الانضباط.. وتفوق البيروقراطية في مجال الادارة كتفوق الآلة على العمل اليدوي. »[16] لقد انتبه غرامشي لأهمية المسألة فكتب ما يلي: «وبعد حين ظهر نموذج الموظف المحترف. هل نشأ عن ضرورة ملحة ام بسبب انحطاط الحكم الذاتي فقط كما يدعي الليبراليون الاقحاح؟ الواقع ان كل دولة واجهت مشكل الموظفين فاهتدت الى حلٍّ خاص بها واختارت نوع الموظف وقانون التوظيف الموافقين لها... ودراسة هذه التطورات جد مهمة. »[17]

ليس صحيحا ان فرنسا الثورية والنابليونية هي التي ابدعت البيروقراطية لأن بروسيا وروسيا سبقتاها، لأسباب تاريخية معروفة، في هذا الميدان. لكن الصحيح هو ان اصلاحات الثورة شكلت قفزة نوعية اذ محت كل ما كان يربط الموظف بشخص الملك وحررته من ضرورة الاهتمام بهوية كل فرد. اصبحت البيروقراطية النابليونية النموذج الاسمى وظهرت الهيئات الوظيفية الاخرى وكأنها ما زالت غير مكتملة.

توفر لدينا الآن نموذج ذهني للبيروقراطية. ماذا نستخلص منه؟

تعتبر البيروقراطية انها الطبقة الوحيدة الموجودة وتعتبر ما سواها افرادا مبعثرين يتكتلون من حين إلى حين لاسباب عابرة. لا تعرف الحرفة ولا الطبقة ولا الحومة (الحارة) ولا المدينة ولا المقاطعة، تعرف فقط الفرد المنسلخ عن محيطه المحلي والعائلي والحرفي. تشتغل متمثلة خريطة يسكنها افراد منفردون تنظمهم الادارة، متى تريد، حسب قواعد معلومة. تنفذ الاعمال في اوقات وعلى وتيرة محددة، اسبابها (اي الاعمال) معروفة ونتائجها معروفة ايضا مسبقا. فهذا العمل الذي لا يعرف الخوارق ولا ينتهز الفرص العابرة والذي يحصل باستمرار في نفس الصورة وعلى نفس الوتيرة بحيث يعود من السهل التنبؤ بحصوله، نستطيع ان نسميه عقلانيا باعتبار ان العملية الحسابية، اذا عرفت فرضيتها واذا اتبعت المسطرة المعلومة فانها تأتي لا محالة

16 ـ XXXVIII، ص254، ص214.

17 ـ غرامشي، الاعمال المختارة، باريس 1959، ص8-277

بالنتائج المتوقعة. هذا ما يعنيه بالضبط ڤيبر اذ يقول: «ان البيروقراطية هي الوسيلة الوحيدة لتحويل العمل الجماعي الى عمل اجتماعي معقول ومنظم... انها تشجع طريقة عقلانية في الحياة، علما بان مفهوم العقلانية يحتمل معاني جدّ متباينة.»[18] يتميز السلوك البيروقراطي بالمزايا التالية: التفريد، التجريد، التعميم، وهي بالذات مزايا العقل المجرد، ما اسماه هيغل بالاعقال، تلك الموهبة الانسانية التي تجزيء اي كيان الى وحدات مستقلة تطبق عليها قواعد الجمع والطرح، والتي تهتم بالكمّ دون الكيف. لا يعني الرياضي كون الفرد أصفر او أحمر، مربعا او مثلثا، كذلك لا يعني البيروقراطي ان يكون المواطن غنيا او فقيرا، شريفا او عاميا، صحيحا او مريضا. كلا الرجلين يخضع خضوعا كليا للاعقال.

لا يتحول كل موظف بالضرورة الى بيروقراطي. لكل مجتمع، لكل دولة نوع خاص من الموظفين كما قال غرامشي. من الواضح، حسب التحليلات السابقة، ان المجتمع المبني على الاقتصاد النقدي، وان الدولة المؤسسة على الديمقراطية، يكوّنان تربة ملائمة لنمو البيروقراطية لأن اساس الاعقال، وهو التفريد والتعميم، يؤلف عندئذ قاعدة الاقتصاد والتنظيم السياسي والوظيفة العمومية. يتجسد اذ ذاك المفهوم بصفائه وشموله[19].

تبين الدراسات التاريخية ان التطور، منذ العهد الوسيط وبخاصة بعد النهضة، كان يتجه نحو برقرطة الوظيفة. هذا واضح في ادارة الاديرة والضيعات الاقطاعية والشركات التجارية الكبرى والدول التوسعية كبروسيا وروسيا وفي دول الملكية المطلقة كفرنسا. هناك ارتباط وثيق بين الجيش والبيروقراطية والدولة الحديثة.

صرح الزعيم الثوري سان جوست امام المجلس القومي وهو يقدم باسم الحكومة قانون التسعير: «ان قوة الاحداث تدفعنا الى حيث لا نريد.» ما هي قوة الأشياء؟ ما هو المنطق الباطني الذي يعجز الانسان عن معارضته؟ أو ليس هو العقلانية التي

18 ـ XXXVIII، ص228 و240.
19 ـ «ان الديمقراطيين يعادون البيروقراطية لأنهم يعون ان الديمقراطية كنظام سياسي تشجع البرقرطة.» ن. م.، ص231.

يتكلم عنها ماكس ڤيبر؟

اذا تغير الجيش في عهد الثورة الفرنسية، وتطور الوظيف الى ان اصبح جيشا مدنيا، اذا كان الجيشان، العسكري والمدني، يجسدان مبدأ العقلانية، أو ليس من الطبيعي ان يتغلل هذا المبدأ في الاقتصاد ايضا؟ بل يمكن القول ان عقلنة الاقتصاد سبقت عقلنة الجيش والادارة. ان نظرة الى الوحدات الانتاجية المتطورة، كضيعات الكنيسة والاقطاع في القرون الوسطى، كالشركات التجارية المتخصصة في جلب محصولات الشرق اثناء القرنين السابع والثامن عشر، كمعامل النسيج والخزف التي انشأها كولبير في فرنسا، تبين بوضوح ان الحاجة الى محاسبة دقيقة والى تسيير منتظم خلقت بيروقراطية خصوصية في كل وحدة من هذه الوحدات الانتاجية. كل واحدة من هذه كانت تملك دستوراً تطبقه ادارتها بمثابرة وانضباط لتحقيق هدف واحد هو رفع الانتاج. بجانب الوحدات الكبرى بقي بالطبع عدد كبير من المِلْكيات الصغيرة الحرة، الا ان الابداعات التقنية والتسييرية كانت تنشأ في القطاع الاول المرتبط من قريب او بعيد بالدولة. نلاحظ في بروسيا مثلا ان نفس الفرد ينتقل من الجيش الى الخدمة المدنية ومنها الى ادارة ضيعة زراعية او شركة تجارية، فيحمل معه نفس العقلية من مجال الى مجال.

ليس غريبا ان يتوج نابليون اصلاحاته بتنظيم اقتصاد الامبراطورية الجديدة تنظيما عاما في نطاق ما سمي بالحصار القاري، اي اقفال ابواب اوروبا في وجه صناعة انجلترا. فكما دفع، وهو ابن الثورة، بتنظيمات المَلَكية المطلقة في الجيش والادارة الى اقصى مداها وبذلك حقق قفزة نوعية، فانه كذلك عمم سياسة كولبير التوجيهية، بعد ان رفع الحواجز الجمركية الداخلية وألغى القوانين التي تكبل المنتجين، فلاحين كانوا او حرفيين او تجارا. انحلت بهذه الاصلاحات الجمعيات المهنية بجميع انواعها واشكالها، فاصبحت الدولة تواجه كل فرد منتج على حدة. لم يعد هدف العمل الاستهلاك بل رفع الانتاج. ومن يسيِّر المنتجين المنفردين نحو انتاج متزايد باستمرار، سوى البيروقراطية، المنظمة هي نفسها على شكل جيش مدني؟ يتوافق هكذا الاقتصاد والادارة والجيش في مبدأ واحد وهيكل متشابه.

الكل يعلم ان نابليون هو منظم التعليم الثانوي والعالي في فرنسا، ومؤسس

الباكالوريا، ومنشيء المدارس العلمية العليا. كان التعليم قبله تحت مسؤولية الكنيسة فجعله تابعا للدولة، وأدخل عليه نظاما يشبه النظام العسكري ووجهه وجهة علمية تقنية.

واضح ان التعليم النابليوني مرتبط بالجيش والبيروقراطية والاقتصاد، اذ يمدّ كل هذه الهيئات بالمهندسين والحقوقيين والمحاسبين والعمال المدربين. كانت الرتب العليا في كل هيئة مخصصة للناجحين في مباراة تنظم لذلك الغرض، وهذا شكل من اشكال الديمقراطية. فالتعليم يدرب التلاميذ على نظام المباراة منذ البداية، لذا كانت الباكالوريا مباراة الالتحاق بالجامعة وكان الدخول الى المدارس العليا مشروطا بمباراة ثانية.

يلاحظ المؤرخ هنا أيضا ان البلاد البروتستانتية سبقت الكاثوليكية فأممت التعليم وحررته من التأثير الكنسي، كما ان الاستبداد النيّر شجع العلم التجريبي في نطاق أكاديميات مثل أكاديمية برلين تحت فريدريك الثاني. بيد ان لا شيء من هذا يماثل شمولا واتقانا ما فعله نابليون. كان لهذا الأخير سياسة تعليمية وثقافية بمعنى حقيقي. فماذا كان هدفها؟

- اولا، توحيد لغة التلقين والمواد المدروسة. تدرس كل المعاهد التعليمية بالفرنسية المعمّمة برنامجا واحدا، عكس ما كانت تفعله الهيئات الكنسية المختلفة[20]. يركز التوحيد التلاحم القومي، فيقوي فعالية الجيش والادارة وينمي الاقتصاد، اذ التوحيد اللغوي يوازي نشأة سوق وطنية.

- ثانيا، توجيه الثقافة نحو العلم التطبيقي. من هنا كان الاهتمام بالرياضيات والفيزياء واهمال الانسانيات، اي اللغات القديمة وتاريخ الكنيسة والفلسفة الماورائية والبلاغة. هذه النقطة لها ارتباط ايضا بالانتاج، اذ زيادة المعارف القابلة للتطبيق تنمي الاقتصاد.

20 - حاول فرنسوا ريال في كتابه تكون الكتاب العربي، بيروت، معهد الانماء العربي، تطبيق هذه الفكرة على الدولة العباسية فجاءت النتيجة غير مرضية تماما بسبب عدم توفر المؤلف على المعلومات الكافية. لكن المحاولة لا تخلو من فائدة، ويجب اعادتها.

- ان برنامج نابليون هو في الواقع برنامج الانسيكلوبيديين مثل ديدرو ودالانبير. لقد كان عدد من تلاميذ هؤلاء اعضاء في معهد فرنسا، فشاركوا في تخطيط الاصلاحات التعليمية المذكورة. ليس من المستغرب ان ينشأ المذهب الوضعاني في المحيط الثقافي الذي خلقه نابليون(21).

صحيح ان نابليون لم يبدع كل شيء في ميدان التعليم والثقافة. انه طبق ما كان ينادي به منذ عقود فلاسفة الانوار، وعمم ما كان محققاً جزئيا في بلاد الاستبداد المنيّر. بيد ان ما يهمنا هنا ليس اسبقية هذه الدولة او تلك في ادخال هذا الاصلاح التعليمي او ذاك، ان ما يهمنا هو ان التعليم النابليوني قد جسد نفس المبدأ الذي تجسد في الجيش والادارة والاقتصاد.

حاولنا ان نركب نموذجا ذهنيا للدولة النابليونية باعتبارها نقيض الدولة الارستقراطية التي حاربتها مدة عشرين سنة ضمن حلف أوروبي. تحتم الطريقة الفيبرية ان نغالي في وصف المظاهر المميزة: قد تكون جنينية فنجعلها كاملة تامة، قد تكون ممزوجة بغيرها فنعتبرها صافية. لقد اتخذنا الدولة النابليونية مثلا ايجابيا والدولة النمساوية مثلا سلبيا لنركّب نموذج الدولة الحديثة. هذه هي نتائج التحليلات السابقة:

21 . كان الايدلوجيون مثل دستوت دي ترامي من تلامذة مادي القرن التاسع عشر، وبخاصة كوندياك. وتأثرت نظرية سان سيمون حول الاشتراكية الصناعية بسياسة نابليون. ذهب عدد من السانسيمونيين الى مصر مع بونابرته. اما وغست كومت، مشرع المذهب الوضعاني، فإنه اشتغل كاتباً مع سان سيمون ودرّس العلوم في مدرسة بولتكنيك التي انشأها نابليون. هناك علاقة عميقة بين الأنوار وسياسة نابليون الثقافية والوضعانية.

المميزات / الدولة	الجيش	الادارة	الاقتصاد	التعليم
I دولة نابليون	وطني شعبي ديمقراطي	توحيدية تجريدية تعميمية	موحد السوق توجيهي انتاجي	مؤمم موحد اللغة تطبيقي
II دولة النمسا	مُرتزق ارستقراطي موَلي	عرقية محلية متفاوتة	مجزأ مهجور استهلاكي	كنسي متعدد اللهجات أدبي

نلاحظ في هذا الرسم ان مفهوم الوحدة يعترضنا كثيرا في خط الدولة I (الجيش مكون من جنسية واحدة، القوانين موحدة، السوق واحدة، لغة تلقين واحدة)، في حين ان التعدد يميز الدولة II (الجيش متعدد الجنسيات، الاعراق متعددة، السوق الاقتصادية مجزأة، التعليم موزع بين هيئات مختلفة). كذلك يغلب على الدولة I طابع التجريد في حين ان التجريبية هي ما يميز الدولة II. نستخلص هكذا من الرسم البياني الاول رسما بيانيا ثانيا.

نموذج I	نموذج II
توحيد	تعدد
تجريد	تجريبية
نظام	عادات
فعالية	مجانية

يعطينا الرسم الثاني نموذجين ذهنيين متناقضين. لم يعد يهمنا هل النموذج يمثل

بالفعل الدولة التي انطلقنا منها كمثل: في هذا المستوى من التجريد نسلم بان النموذج I بعيد جدا عن دولة نابليون والنموذج II بعيد عن الدولة التساوية، لأننا اخذنا في كل مرة ظاهرة، نقيناها من كل شائبة وتخيّلنا تطورها الى حدّ الاكتمال. في هذه العملية شطط، لا شك في ذلك، لكن في الشطط نفع منهجي اذ يمكننا من التركيز على الهدف الذي يتجه اليه التطور. قلنا ان هذا العمل الذهني كان يقوم به تلقائيا كبار مفكري الماضي، وبعد ان اوضح ماكس ڤيبر آليته المعرفية، أصبح شائعا بين الدارسين في حقل السياسة والاجتماع.

ان النموذج I هو ما يعنيه الجميع حاليا بالدولة الحديثة والنموذج II بالدولة التقليدية. لم تصل أية دولة في التاريخ الى صفاء الاول ولم تبق اية دولة حاليا وفية تماما للثاني، لكن بمقارنة الاثنين ندرك مسار التاريخ منذ عهد النهضة. عندما نحكم على هذه الدولة انها عصرية وعلى تلك انها تقليدية، فاننا نتمثل أحد النموذجين كمعيار، وعينا ذلك ام لا. تمثل ماكيافلي دولة فرنسا الموحدة المنظمة ذات الجيش القوي عندما بكى حظ ايطاليا المجزأة المستعملة من طرف جيوش المرتزقة. وتمثل هيغل دولة نابليون عندما حكم على ألمانيا بانها ما زالت امبراطورية بعيدة عن ان تكون دولة بمعنى حديث. هناك منطق يقود تطور عناصر الدولة، اذا تأثر به عنصر لا بد ان يتبعه الباقي، هو منطق التنظيم والتوحيد والتعميم والتجريد، او منطق العقلانية، حسب تعبير ماكس ڤيبر. هنا لا بد من ان نتساءل: هذه العقلانية، هل توجد، قليلا او كثيرا، في جميع الانظمة السياسية المتناثرة على وجه الأرض وتصل الى الاوج في العهد الحديث، ام هل هي رهن بمنطقة واحدة من العالم؟ بعبارة أخرى، هل هي محدودة زمنيا ام جغرافيا؟

يقول ڤيبر ان العقلنة توجد بمقاييس متفاوتة في قطاعات مختلفة في كثير من الانظمة السياسية التاريخية: عند اليونان والرومان، في العهد الوسيط الاوروبي، بل حتى في الامبراطوريات الشرقية. لكنها كعملية شاملة وعميقة لم تتبلور الا في الغرب الحديث. بعد النهضة الاوروبية والاصلاح الديني والثورة الفرنسية والثورة الصناعية اصبحت العقلانية قيمة في داتها ولذاتها، تدفع في نفس الاتجاه الاقتصاد والاخلاق والفن... كلما اعطت نتائج حسنة في قطاع – العلم التجريبي مثلا –

طبقت بكيفية اعمق واشمل في القطاعات الاخرى : في التنظيم الاداري ، في التعليم ، في القانون وحتى في الفن. لندرس موسيقى الغرب ، يقول ڤيبر ، ولنقارنها بموسيقى الشرق ، نر انها مبنية على التناسب العددي ، اي على العقل ، والامر أوضح في الهندسة المعمارية والرسم.

القيمة المؤسسة للغرب الحديث هي اذن العقلانية ، اي عملية تطبيق العقل المجرد الرياضي على مظاهر الحياة بهدف توفير الجهد ورفع الانتاج المادي والذهني ، البيروقراطية هي احدى نتائج العملية والدولة الحديثة بصفة عامة هي مجموع أدوات العقلنة في كل دروب الحياة .

ميز هيغل بين العقل والاعقال ، سمى اعقالا قدرة الانسان على التجزئة والتحليل ، كما تطبق في الرياضيات والطبيعيات والفلسفة التأملية . يوجد الاعقال بالنسبة للثالوث ـ الوضع ، النفي ، التجاوز ـ في مرحلة النفي . اما العقل ، عند هيغل ، فهو القدرة على تجاوز التحليل والنفي وادراك المطلق . ان ڤيبر يتجاهل العقل الهيغلي ولا يتكلم ابدا الا على الاعقال . كعالم وضعاني ، انه ينفي ، مثل كانط ، امكانية معرفة الشيء ـ في ـ ذاته . يقول ان العقل ـ حسب مفهومه هو ـ قد يصبح هو القيمة الأولى ، لكنه لا يمكن ان يوصلنا الى قيمة خارجة عنه لأنه أداة فقط . ان المعادلة الحسابية تعطيك في النهاية صورة أخرى لما وضعته في البداية لكنها لا تعطيك شيئا من لا شيء ، فكذلك العقل . عندما يقول ڤيبر ان الدولة هي مجموع وسائل العقلنة فانه لا يعني ما يعنيه هيغل عندما يقرر : الدولة تجسيد للعقل . يتكلم الاول عن الوسائل بينما يتكلم الثاني عن الاهداف . يمكن للهيغلي ان يدعي ان العقلنة كما وصفها ڤيبر هي مرحلة ، وصورة مؤقتة لتجسيد العقل المطلق وان الفيلسوف غير مضطر الى الوقوف حيث وقف العالم الوضعاني . رغم هذا لا بد من التمييز بين الرجلين: عقلنة ڤيبر هي غير عقل هيغل.

نذكر نتيجة التحليل : الدولة الحديثة هي مجموع ادوات عقلنة المجتمع . هل نقبل التعريف بصرف النظر عن المنهج المستعمل لادراكه ، ام يجب تمحيص المنهج قبل النظر في النتيجة . سيميل بداهة كل من له تكوين تاريخي الى رفض تعميات ڤيبر .

نعرض هنا امثلة من التاريخ العام لا تتوافق مع المقابلة التي اجريت بين دولة نابليون وبين ما سواها من دول، سابقة ولاحقة.

اذا نظرنا الى الجيش المثالي، من القرن الخامس عشر الى اواسط السابع عشر، نجد انه ينفرد بين الجيوش المعاصرة بالميزات المنسوبة الى جيش نابليون: فيه نوع من الوحدة القومية[22]، فيه انضباط بين الاعداء، فيه قدر من الديمقراطية نوّه بها الزائرون الاوروبيون، فيه قدرة على استيعاب الاكتشافات العلمية[23]. هذا اذن جيش نابليوني قبل نابليون. اما البيروقراطية المنفصلة عن الرعية، المنتقاة عن طريق مباراة عامة، المدربة على تطبيق قوانين ثابتة حسب مسطرة قارة، أو لم تكن موجودة بهذه الاوصاف بالذات في الصين وبزنطة والسلطنة الاسلامية؟ أو لم تكن تمثل الاستقرار في احوال متقلبة ومع سلطة مفككة؟ اما الاقتصاد، أو لم يكن منظماً الى اقصى حد التنظيم في الصين، في مصر الفرعونية، في روما الامبريالية؟ أو لم يكن موجها لتموين الجيش وتشجيع سياسة التوسع؟ أو لم تتقدم العلوم الحسابية في مصر القديمة بسبب لوازم المحاسبة في الضيعات العمومية وفي المؤسسات التعدينية والتجارية؟ وأخيرا أو لم يكن التعليم، على الاقل في قسم مهم منه، عمليا تطبيقيا في الصين ومصر؟

يمكن القول، من الوجهة التاريخية، ان الدولة النابليونية امتداد لدولة الملكية المطلقة، التي هي بدورها امتداد لدولة الامبراطوريات القديمة، بينما الدولة الفيودالية تمثل فترة قصيرة، خاصة باوروبا لما ضعف فيها الجهاز الحكومي المركزي وأشرف على الانقراض. في هذه الحال، تصبح المقابلة التي بُني عليها التحليل كله هامشية.

يقارن ڤيبر بين عهدين من التاريخ الاوروبي: الفيودالي والحديث. يتعامى عن تداخلهما وتولد الثاني عن الأول تولدا بطيئا، فيركب صورتين مجردتين ثم يقابل

22 ـ ان نظام الانكشارية دليل على ما نقول. كان اطفال العائلات السلافية النصرانية يؤخذون عن سن مبكر وبالتدريب المتقن يصبحون جنودا مسلمين مائة بالمائة.

23 ـ عمل مع الجيش المثالي في ميدان المدفعية جماعة عدد من المهندسين الألمان. قد يعني هذا، فيما يعنيه، أن الاتراك كانوا اكثر استعدادا لتنفيذ مقترحاتهم من الضباط الارستقراطيين في الجيوش الاوروبية.

بينهما ليستنتج اجتماعيات الدولة المبنية على مفهوم العقلانية. بيد اننا حينما نتخطى حدود اوروبا، كما يفعل ڤيبر نفسه مرارا، لم نعد نرى الامور واضحة مميزة. لقد قارن ايزنشتاط(24) بين التنظيمات السياسية في ست امبراطوريات تاريخية: الصين، مصر الفرعونية، روما، بيزنطة، السلطنة الاسلامية، الملكية المطلقة الاوروبية. نقرأ أوصافه فنجد الخصوصيات التي ظهرت لنا كميزات للدولة الحديثة، موزعة على التنظيمات الست بنسب متفاوتة في مجالات مختلفة. ألا يعني هذا ان النموذج الذهني الذي ركبه ڤيبر يفتقد كل قيمة معيارية؟

بماذا يرد ڤيبر على هذه الاعتراضات؟ لا ننسى أنه بدأ حياته العلمية كمؤرخ للنظم الادارية. لم يكن اذن متطفلا على التاريخ، بل اجتماعياته ليست سوى مقارنة تاريخية في آخر تحليل.

نستنتج من الملاحظات السابقة ان الدولة منذ بداية التاريخ تحمل معها قدرا من العقلانية، ان قليلا وان كثيرا. وهذا شيء طبيعي، ما دامت الدولة تعني التنظيم والتنظيم يعني اكتشاف طريقة اسهل واقرب لتحقيق هدف ما. الانسان عاقل، ويستعمل العقل اذا توفرت الظروف، لا محل للاستغراب اذا لاحظنا شيئا من العقلنة في التنظيمات السياسية القديمة. بيد انها عقلنة جزئية ومهددة: تظهر في عهد ما ثم تختفي، تؤثر في مجال ما ولا تمس مجالات مجاورة، ثم تبقى في كل الاحوال تحت رحمة الهوى الفردي. البيروقراطية الصينية معقلنة نسبيا، لكنها ملك للامبراطور، الاقتصاد الروماني منظم، لكنه موجه لتغطية حاجات جيش الامبراطور فتبقى الصبغة الاستهلاكية غالبة عليه. اما الدولة الاوروبية الحديثة فان عقلانيتها شاملة وقارة، تتقدم وتنتشر باستمرار، تغزو مجالا بعد مجال، تحدد الاهداف الجزئية وتشكل المنطق الباطني لكل سلوك وتفكير. ان الاحداث الكبرى من تاريخ أوروبا الحديث: الاصلاح الديني، الثورة التجارية والصناعية، نشأة المدن، تنميط القانون، تنويط الموسيقى، يمكن ان نعتبرها كلها مراحل في عملية عقلنة متواصلة، وتوجد الدولة دائما في نقطة لقاء جميع هذه التطورات، فهي نتيجة العقلنة ووسيلتها

24 ـ انظر المرجع X

في آن واحد. لا يستبعد ان تتشابه الجزئيات في الدولة الاوروبية الحديثة وفي الدول القديمة، لكن المهم هو ان الروح - اي القيمة العليا - تختلف هنا وهناك.

يعترف ڤيبر بان الدولة اينما وجدت تحمل قدرا من العقلانية، لكنه يلح على أن الدولة الاوروبية الحديثة وحدها تجعل من العقلانية قيمتها الاساس، وبما انها كانت المثال بالنسبة لسائر الكيانات السياسية الاخرى، فيمكن ان نعرفها وان نعرف معها الدولة الحديثة بانها العقلانية التامة الشاملة.

ان ماكس ڤيبر اليوم، بدون شك، الاستاذ الذي يستلهمه أغلب الباحثين في الاجتماعيات والسياسيات، وبالخصوص اولئك الذين يدرسون المجتمعات غير الاوروبية، وملزالت افكاره ونظرياته ومقارناته، المبنية على اطلاع واسع في مسائل الاقتصاد والقانون والاخلاق والنظم توفّر نقاط الانطلاق في كل بحث ونقاش يمس الاجتماع. ان ڤيبر هو الذي وضع في قلب العلوم الانسانية المعاصرة ذلك الثنائي المشهور: الحداثة والتقليد.

نُسب الى التقليد باديء الأمر كل نظام سابق للثورة الفرنسية، ثم في مرحلة لاحقة، كل نظام ينتمي الى العهد الوسيط الأوروبي، ثم في مرحلة ثالثة كل نظام ينتمي الى الشرق، واخيرا كل نظام غير أوروبي[25]. كلما توسع استعمال مفهوم التقليد تغير بالتبعية مفهوم الحداثة، لكن في كل الاحوال تبقى استطلاعات ڤيبر هي التي تغذي البحث. لم يعد في استطاعة احد الاستخفاف بالاشكاليتين الڤيبريتين الأساسيتين:

- نشأة الدولة الحديثة في اوروبا انطلاقا من الاقطاع.
- خصوصية الدولة الاوروبية التي تفرض نفسها كمثل على الدول الأخرى التي تسمى لهذا السبب تقليدية.

ان القاريء قلما يجد في عروض ڤيبر الوصفية نقصا او خللا لأن معلوماته كانت واسعة، دقيقة، متنوعة، تكشف باستمرار على لطائف قيّمة. يبقى بالطبع مشكل

25 - ان كل استعمال يهم علما بين العلوم. نذكرها حسب ترتيب النص: تاريخ الافكار السياسية، فلسفة التاريخ، الاجتماعيات، الانتروبولوجيا. من هنا يأتي الخلط الحالي في فهم كلمة تقليد.

العقلانية. ان ربط الدولة الحديثة بالعقلانية وتخصيصها لاوروبا وحدها مسألتان ظنيتان على كل حال، لا سبيل الى الوصول فيهما الى اليقين، باعتراف فيبر نفسه[26]. قد نقبل الاوصاف والتحليلات دون ان نقبل بالضرورة النظرية بكاملها، خاصة وان فيبر يعارض في هذه النقطة المؤرخين، انصار القومية من جهة، والاقتصاديين الماركسيين، انصار الطبقة من جهة ثانية.

كان المؤرخون ولا يزالون يربطون ظهور الدولة الحديثة، مع مميزاتها العسكرية والتنظيمية والاقتصادية والثقافية، بظاهرة القومية. نلاحظ بالفعل ان الدولة الحديثة ازدهرت في بلاد - كفرنسا وانجلترا - نمى فيها لاسباب معروفة وعي قومي ابتداء من القرن الرابع والخامس عشر، استعملته الملكية لانهاء التجزئة الاقطاعية في الداخل، ولبناء وسائل التوحيد، من جيش وادارة واقتصاد، لمحاربة النفوذ الخارجي، أكان دينيا من قبل البابا او سياسيا من قبل الامبراطور. كذلك الحال في اسبانيا وروسيا: من الواضح ان الشعور الديني الموجه ضد العرب والتتار لعب دوراً هاما في توحيد البلاد وتشجيع المركزة حول سلطة الملك[27]. من غير المستبعد ان تكون مميزات الدولة الحديثة - جيش، بيروقراطية، سوق وطنية، توحيد لغوي.... - نتيجة سياسية مبنية على وعي قومي جياش. لنذكر فقط ان الثورة الفرنسية ذاتها كانت مرحلة حاسمة في بلورة القومية الفرنسية وان فيخته الذي دافع بحرارة عن مبادىء الثورة لم يلبث ان وجه الى الامة الالمانية خطبا حماسية يدعوها فيها الى الاصلاح والتوحيد وانشاء دولة قومية قوية[28]. وهنا غرامشي يقرر: «لم تتوفر ابدا لدى ايطاليا جماعة يعقوبية[29] فعالة، القوة بالذات التي أنشأت ونظمت في الامم الاخرى الارادة الجماعية الوطنية الشعبية والتي أسست الدولة

26 - انظر بحثنا حول مفهوم الأدلوجة، ص 71.

27 - انظر المرجع XIV.

28 - لا ننسى ان فيخته احد منظري الاقتصاد القومي المغلق

29 - يعني الجماعة التي كانت بمثابة حزب يسير الثورة الفرنسية ويعمل كصلة وصل بين الشعب والجمعية التشريعية. سموا كذلك لأنهم كانوا يجتمعون في دير مفرغ يدعى دير اليعاقبة. ثم عمم الاستعمال واطلق على كل جماعة قومية اصلاحية في بلد مستعبد أو مجزأ

العصرية.»(30).

هكذا، يمكن ان نضع ازدهار الوعي القومي أساسا لنشأة الدولة العصرية دون ان نبدل شيئا في مواصفات فيبر.

اما الماركسيون، والاقتصاديون بعامة، فانهم يرون علاقة بين الدولة وتطور الطبقة الوسطى. يختلف هذا الموقف عن السابق بكونه لا يغفل مسألة العقلانية، ولا حتى القومية، حيث نراه يربط المظاهر الثلاثة - الدولة، العقلانية، القومية - بممارسة الطبقة الوسطى(31). هناك علاقة لا ينكرها أحد بين العقلية التجارية وبين العقلانية. المحاسبة اساسا عملية تجارية، كذلك الاقتصاد، التوفير، الربح، التنظيم، الانتاج... هذه كلها مفاهيم عادية لدى التاجر منذ اقدم العصور. كلما ازدادت طبقة التجار قوة ونفوذا وحجما اتضحت تلك المفاهيم وتسربت الى الطبقات الاخرى. لقد اوضح ماركس، اعتمادا على سميث وريكاردو، ان عقلية الطبقة المذكورة مرتبطة بالممارسة، باستعمال النقد والعمل الاجير. بل النقد في حدّ ذاته على التجريد والتعميم لانه يمثل القيمة العامة التي تتحول عند الطلب الى اية بضاعة ملموسة، والتأجير يقود ايضا الى التعميم لأن المؤجر لا يرى اوصاف الاجير الجسمانية او الخلقية، لا يرى فيه الا قدرته على العمل. حينئذ مميزات العقلانية - التوحيد، التعميم، التجريد - هي مميزات ممارسة الطبقة التجارية. بل الدعوة القومية مرتبطة بها ايضا. أو ليست سوق وطنية ولغة موحدة من لوازم توسيع الانتاج والمبادلات؟

هناك نقطة أخرى تستحق ان تسجَّل. ان جل عناصر البيروقراطية التي كونت الدولة الحديثة في أوروبا منحدرة من طبقة التجار. اعتمد عليها الملك لإخضاع النبلاء والاستغناء عن اعضاء الكنيسة. كان من الطبيعي ان تنقل تلك الجماعة عقليتها الموروثة الى الادارة تحت ستار احياء القانون الروماني الذي كان هو نفسه مبنيا على منطق الملكية الفردية. كيف الاستغراب اذا رأينا العقلية المذكورة تغزو

30 - XIX، ص357

31 - مكلم ماركس على هذه الظواهر دفعة واحدة وربط بينها بعلاقات جدلية، تبدو لنا نفس الظاهرة سببا ونتيجة للظاهرتين الأخريين، بينما ركز المؤرخون على القومية كأصل التطور، وفيبر على العقلانية.

الجيش والمؤسسات الاقتصادية العمومية؟ منذ ان اصبحت الطبقة الوسطى عمود جهاز الدولة، تحت الملكية المطلقة او الاستبداد النيّر، والقيم المترتبة على عقليتها تنتشر في جميع مجالات النشاط، المادي والفكري. غير صحيح تاريخيا ان الدولة الحديثة هي دولة الطبقة الوسطى، لأن هذه الأخيرة كانت قبل 1789 تخدم الملكية، أي قسما من الطبقة النبيلة، وبعد ذلك التاريخ تقاسمت الحكم مع الارستقراطية العقارية في جل بلاد اوروبا، سواء التي عرفت ثورة سياسية عنيفة مثل فرنسا او التي لم تعرفها كانجلترا. لكن يجوز ان نقول ان الدولة الحديثة هي الدولة الرأسمالية[32]. في هذا المنظور تكون الرأسمالية، وهي نوع من انواع تنظيم العمل والانتاج، أصل ميزات الدولة الحديثة، وفي مقدمتها العقلانية.

نلاحظ ان هذا التحليل يستعمل ضمنيا ايضا طريقة النموذج الذهني، لأن الرأسمالية الصرفة لم تتحقق كاملة في اي بلد من البلدان وانما توجد منها مظاهر بنسب متفاوتة في كل دولة معاصرة، وحتى في الامبراطوريات القديمة نجد قطاعات رأسمالية مهمة وان لم تكن مسيطرة على الانتاج. هكذا نرى ان هذا التحليل لا يتنافى مع جل اقوال ڤيبر. هناك فرق واحد أساسي وهو ان الاقتصاديين عموما وماركس بخاصة يضعون سبب العقلنة في ممارسة الطبقة الوسطى. بينما يرى ڤيبر في العقلانية موهبة او اختيارا عفويا يميز الحضارة الاوروبية منذ ان بزغت في بلاد الاغريق، يعتبرها ماركس انعكاسا لممارسة طبقية، فتعود الدولة العقلانية اداة تنفيذية لمجتمع محدّد بوسائل انتاجه وبعلاقات المنتجين بالرأسماليين (اي مالكي وسائل الانتاج) فيه[33].

يتساءل ڤيبر: «الى اي حدّ تخضع التنظيمات الادارية: الى الاقتصاد؟ الى ظروف سياسية صرفة؟ الى تطور منطق مستقل، كامن في تقنيات الادارة

32 ـ يربط بولانتساس فصل الدولة عن المجتمع ببنيه الرأسمال ذاته. انظر السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، باريس، ماسبيرو، 1968

33 ـ هذا تعريف اكثر دقة من التعريف الذي وقف عنده ماركس في نقده لنظرية هيغل حيث قال: الدولة هي نتيجة الملكية الخاصة.

ذاتها؟ و(34) البرقرطة هي عنوان العقلنة، ما هو سببها؟ تحول في نظام الاقتصاد؟ ارادة سياسية؟ تطور ذاتي خاص بالعمل الاداري والتنظيمي يعرض نفسه على مر الاعوام؟ يدل هذا التساؤل على أن ڤيبر يرفض التفسيرات الآحادية.

لا ينفي مجال علاقة الدولة الحديثة بالقومية من جهة والرأسمالية من جهة ثانية نجد في مواصفاته ملاحظات كثيرة تتعلق بالوعي القومي وبنظام الانتاج. مثلاً، يربط الانضباط في الجيش بتجريد المحارب من ملكية سلاحه، والبيروقراطية بتعميم التبادل النقدي وابدال الضرائب العينية بالنقدية. كان ڤيبر متخصصاً في تاريخ النظم، لذلك نقرأ عنده تدقيقات لا توجد عند المؤلفين الماركسيين او المؤرخين السياسيين. لكن، على مستوى المنهج، ينفي مبدئيا ان تكون القومية او الرأسمالية سبب الاسباب في الاجتماع، اي قوة كامنة تسيِّر بالاستتباع الحتمي كل ما سواها.

نترك جانبا مسألة القومية، لأنها رغم أهميتها لم تتسبب في نقاش طويل، ونقصر كلامنا على التحليل الماركسي. رأينا في فصل سابق كيف حافظ ماركس من جهة، وهو ينقد المذهب الهيغلي، على فكرة استقلال السياسة عن الاقتصاد ـ الدولة عن المجتمع المدني ـ وكيف ابدل من جهة ثانية التعريف الهيغلي (الدولة حقيقة اخلاقية) بتعريف آخر (الدولة وليدة الملكية الخاصة، او بعبارة أدق، وليدة علاقة المنتج بالرأسمالي مالك وسائل الانتاج). لم يتدخل ڤيبر في هذا النقاش باعتباره خارج مجال العلم الموضوعي اذ البحث عن حقيقة الشيء في ذاته من اختصاص الفيلسوف الصرف. بيد ان التحليل الماركسي، خاصة عند انجلس، ينتهي بالمعادلة التالية: الدولة هي اداة الدولة ليس الا، اي الى موقف وضعاني حيث يتسنى لڤيبر ان يناقشه. يربط الماركسيون أداة الدولة بعقلية الطبقة الوسطى التجارية ثم يربطون هذه بمنطق الرأسمال. عندئذ يتدخل ڤيبر ويرفض ان يكون في استطاعة الذهن البشري البرهنة على هذه العلاقة السببية. أداة الدولة أحد مظاهر المنتظم الاجتماعي الذي يؤلف وحدة متداخلة لا نستطيع ان نميز فيها الاسباب عن النتائج. بالنسبة

34 ـ XXXVIII، ص242-3.

للانسان كل المظاهر الاجتماعية متساوية، تبدو كل واحدة منها سببا مرة ونتيجة مرة أخرى. تعني الرأسمالية عقلنة العملية الانتاجية، لماذا لا نقول انها نتيجة دولة معقلنة؟ ولماذا لا نقول ان الرأسمالية والدولة معا نتيجة اختيار ثقافي عقلاني؟ لا يدل استقراء وقائع التاريخ على ان عقلنة الانتاج سابقة على عقلنة الدولة، بل يدل بالعكس على تلازمهما وتزامنهما. الا اذا كان الماركسيون لا يعنون بالأصل السبب الرمي بل المفهوم المجرد الذي ينطلق منه المحلِّل ويفرِّع عنه المظاهر الأخرى. في هذه الحال يتبعون بالضبط منهج النموذج الذهني الذي ينتقي معلوماته من التاريخ ثم يجردها ويركب بعضها ببعض دون أن يدعي ان التركيب المنجز موجود فعلا في التاريخ.

وهكذا نرى ان ڤيبر لا يرفض العلاقات بين الرأسمالية والدولة، بل يقر امكانيتها وفي الغالب يؤكد صحتها، لكنه ينفي ان تكون الاولى بالفعل سبب الثانية، او بعبارة أدق، سببها الوحيد. هذا الموقف المرن يجعل القارىء يتردد كثيرا في حكمه على ڤيبر: هل هو قريب ام بعيد من ماركس؟ وتتعقد الامور عندما نقارن بين الرجلين على مستوى تجريديٍّ أعلى. يضع ماركس في بداية المجتمع والدولة الحديثين الرأسمال كنظام انتاجي. يأتي ڤيبر فيضع في بداية اقتصاد ومجتمع ودولة العهد الحديث.. العقلانية. لكن هل يعني ماركس بالرأسمالية، عندما يفصِّلها ويحلل مفاهيمها في كتاب الرأسمال، شيئا سوى العقلانية؟ طبعاً، الرأسمال كظاهرة اجتماعية ملموسة شيء، وفكرة الرأسمال، كما نقرأها في كتاب ماركس وتتمثلها في ذهننا، شيء آخر، الشيء الأول الملموس المادي هو سبب التطورات الحاصلة. الا ان ماركس كمؤلف يقدم لنا، ولا يمكن ان يقدم لنا سوى، فكرة الرأسمال ومنطقه. أو ليست تلك الفكرة هي ما يعنيه ڤيبر بالعقلانية؟ ثم اذا تذكرنا ان عملية العقلنة عندما تستقل عن منبعها - مهما كان ذلك المنبع - تكون ذهنية بالتعريف، فاننا ندرك حينئذ صعوبة ايجاد مضمون للرأسمالية سوى العقلانية.

يقول ڤيبر ويؤكد: الدولة الحديثة كجهاز - جيش نظامي، بيروقراطية مرتبة، قانون مقوعد، اقتصاد موجه، لغة منمطة..- ليست وليدة الرأسمالية بل وليدة العقلانية لأن الاولى ناتجة عن الثانية. عندما يحتل العقل المرتبة الاولى في سلم القِيَم، فانه يتحكم في القيم الأخرى وتنتشر في المجتمع مذاهب مثل الانسانوية، والانتاجية،

والدهروية...، التي نراها طاغية على الانتاج الفكري والفني الحديث. من هذه الزاوية تختلف الدولة الحديثة، أصلا وهدفاً، عن الدول الأخرى، وان شابهتها في بعض الجزئيات، لأن منطقا واحدا، روحا واحدا يتحكم في كل مكوناتها، من اخلاق وسلطة واقتصاد. ولهذا السبب بالضبط لم تظهر الرأسمالية في المجتمعات والدول التقليدية غير الاوروبية، لأن الروح المتحكم فيها كان معاديا للعقل كقيمة عليا، بينما ظهرت في اوروبا الغربية التقليدية لانها كانت معقلنة نسبيا بسبب تأثرها بالفلسفة اليونانية وبالقانون الروماني[35].

في آخر تحليل وآخر استنتاج يبدو الاختلاف المنهجي واسعا بين مادية ماركس ومثالية ڤيبر، لكن على مستوى الوصف والاستدلال يتضاءل ذلك الاختلاف الى حد الانعدام. اذا عرّفنا الرأسمالية بانها عقلنة الانتاج، اصبح من السهل على القارىء الانتقال من الاوصاف الڤيبرية الى الماركسية. وهذا ما حصل في اواخر القرن الماضي وبداية هذا القرن عند كثير من الاجتماعيين عندما أرادوا ان يؤسسوا اجتماعيات الثقافة. مثلا، نلاحظ هذا التداخل في اعمال لوكاتش: في تصريحاته المنهجية يبدو لوكاتش ماركسيا، في تحليلاته العينية ينقلب ڤيبريا.

هناك نقطة أخيرة اراد البعض ان يجعل منها دليلا على تفوق ڤيبر من الوجهة العلمية البحتة.

كان يقول: بما ان جهاز الدولة القمعي والتنظيمي والتربوي غير مرتبط بالطبقة الوسطى، فانه لن يضمحل بعد زوال النظام الرأسمالي، بل العكس هو الذي سيحدث. ان خاصيات الدولة الحديثة ستزداد قوة وانتشارا بعد تأميم وسائل الانتاج لأن النظام الاشتراكي عبارة عن عقلنة أوسع وأعمق. ستزداد البيروقراطوية[36] في الادارة والأدلوجة في التعليم، سيتسع مجال التوجيه في الاقتصاد والقمع في الحياة اليومية. ليست الاشتراكية في نظره طريق اضمحلال الدولة كما يعتقد انصارها، بل

35 ـ هذه محاولة للاجابة على صعوبة في النظرية الماركسية: لماذا ظهرت الرأسمالية في أوروبا ولم تظهر في حضارات متقدمة ـ الصين، السلطنة الاسلامية ـ رغم انجازاتها العلمية والتجارية؟ لكن جواب ڤيبر ايضا غير مقنع

36 ـ البيروقراطوية انحراف البيروقراطية عندما تعود لا تستجيب لرغبات الناس ولا تحرص على الانتاج حينئذ، لم تعد نواة عقلنة في المجتمع، بل تعود رمز اللاعقلانية والتحجر.

طريق تضخمها وتقويتها.

يقول اليوم المعجبون بفيبر: لقد اظهرت التجربة انه كان على صواب. قامت ثورات ضد البورجوازية، فألغت الملكية الخاصة وغيرت قواعد الانتاج، انتفى نفوذ الطبقة الوسطى في كل الميادين، ومع ذلك لم يتغير شيء في أداة الدولة. هذا دليل على أن اصلها لم يكن في مستوى العلاقات الاجتماعية، بل في مستوى القيم والذهنيات. وبما ان الاشتراكية، كاتجاه ذهني، هي ذاتها نتيجة لتلك العملية المميزة للغرب الاوروبي ـ عملية العقلنة ـ فكان من الطبيعي ان يعني تطبيق الاشتراكية عقلنة اعمق واوسع.

بيد اننا ذكرنا في فصل سابق اقوالا ماركسية لا تتعارض مع موقف فيبر، على الاقل فيما يتعلق بالمرحلة الاولى من الثورة. يؤكد لينين ان قانون القيمة[37]، الذي هو أصل عقلنة الاقتصاد، لن يلغى مع اعلان التنظيم الاشتراكي. والا كيف تتم المحاسبة الاقتصادية ويتم التخطيط؟ ان فائض القيمة ـ ما ينتج العامل بدون اجرة ـ لن يلغى، ولا يمكن ان يلغى، اذ بدونه ينعدم مفهوم الاقتصاد ذاته. سيؤمم، سيصبح ملكا للشعب العامل كله عوضا ان يكون من حظ اقلية مالكة. بناء على هذا، سيبقى القانون البورجوازي قائما والدولة كذلك. لذا، قال لينين ان الدولة الاشتراكية ستكون بالضرورة في بدايتها استبدادية كما كانت الدولة البورجوازية. الفرق هو ان الاولى تمثل استبداد اغلبية بينما الثانية تمثل استبداد اقلية. وقد يزداد العنف في المرحلة الاولى من الثورة. لن يضمحل جهاز الدولة الا اذا انتفت الحاجة إليه بمحو الفوارق الطبقية، اي بمحو الطبقات ذاتها، ومن ضمنها الطبقة الشغيلة. وهذه عملية تاريخية تتطلب زمنا طويلا، حتى لو توفرت كل الظروف الملائمة.

حتى في هذه النقطة الحساسة لا نرى تعارضا واضحا بين التحليلات الماركسية والفيبرية، فيما يتعلق بالواقع الماثل امام اعيننا. اما المستقبل البعيد، فذاك شيء آخر.

37 ـ قانون القيمة هو الذي يقول ان تبادل المنتوجات يتم على اساس مقارنة ما يتضمن كل واحد منها من عمل اساسي قيمة البضاعة ليست اذن سعرها.

قد حان الوقت لنعود الى هيغل، اي ان ننظر الى اجتماعيات الدولة في اطار النظرية. استعمل هيغل معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية لتبرير اخلاقية الدولة، بمعنى أنه أراد ان يبرّر كل مظاهر الجهاز بالرجوع الى المعنى، الهدف، المفهوم. اهتم ڤيبر بالجهاز فقط، وجد فيه فكرة كامنة هي العقلانية، فلم يعد يميز بين الظاهر والباطن، بين أداة وهدف الدولة. اما ماركس فانه انطلق من نقد النظرية وانتهى الى الاجتماعيات، فربط الجهاز بانقسام المجتمع الى منتجين ومالكين. هناك خط عام يجمع المفكرين الثلاثة الذين يتزعمون البحث في مسائل الدولة. قبل الكشف عن هذا الخط، لا بد من التخلص من الهوى الطوبوي.

ان كل مذهب قابل للتحول الى طوبى، والطوبى في قضية الدولة هي الفوضوية بمعنى دقيق، اي تصور مجتمع مستقل لا يحتاج الى وازع خارجي حيث تتّحد السياسة والاخلاق. تتحول الليبرالية، الثيوقراطية، الماركسية.. الى طوبى، الى فوضوية، عندما تتخيل المستقبل ولم تستبق من جهاز الدولة سوى شبح هزيل يسهر على الأمن الداخلي اذا بقي لذلك داع، لأن الرادع الحقيقي في المجتمعات المتخيلة سيكون وجدان كل فرد. لا معنى لمحاكمة الطوبى الى الواقع القائم او المستقبل القريب، تقاس الطوبى بتطلعات واماني كل جيل من البشر. نترك اذن الدولة المتخيلة ونرى الدولة القائمة منذ ان تكونت في التاريخ والى ان يتغير جذريا المجتمع الطبقي، ماذا نجد؟

نجد الدولة منفصلة عن، متحكمة في، المجتمع الانتاجي؛ تفرض عليه قانونا يمثل منطق الموضوع[38] الذي لا يخضع لوجدان او لعقل الفرد. تظهر لنا تلك الدولة كمجموعة أدوات تنظيمية وقمعية - جيش، قضاء، ادارة - وميزة تلك الادوات هي البيروقراطية، اي استعمال العقل الحسابي[39] لترتيب العمل الجماعي بهدف اقتصاد الوقت والجهد. يمكن ان نجمع هذه الملاحظات في عبارة واحدة ونقول: «جهاز الدولة الحديثة بيروقراطية معصولة عن المجتمع ومبنية على منطق العقل الموضوعي.» نجد

38 - الموضوع هو كل شيء خارج ذات الفرد.
39 - العقل المجرد (الافعال) الذي ابدع منذ القدم الحساب والهندسة. أو ليست الفرضية الاساسية في الهندسة هي تلك التي تحدد الخط المستقيم بكونه أقصر طريق رابط بين نقطتين؟

في هذا التعريف فكرة الدولة الهيغلية الناتجة من فصل المصلحة العامة عن المصلحة الخاصة، والدولة التاريخية الماركسية الناتجة عن نشأة الملكية الخاصة، والدولة الحديثة الفيبرية المبنية على عملية العقلنة.

ما يميز هذا التعريف، الواقعي او الموضوعي[40]، عن النظرة الطوبوية التي تستخف بدور الدولة في حياة الانسان، هو رفض الماورائية (اي وضع هدف الدولة خارجها) والفردانية (اي وضع الفرد هدفا للدولة) والاجتماعوية (اي تغليب قانون المجتمع المدني على قانون الدولة[41]). يرمز التعريف في عبارة واحدة الى المراحل الثلاث التي مرّ بها الانسان قبل ان يدرك واقع الدولة الحديثة: مرحلة النظرية عند هيغل والمرحلة النقدية عند ماركس والمرحلة الوضعانية عند فيبر. وهذا الترتيب طبيعي اذا تذكرنا ان الدولة ذاتها، كواقع ملموس، لم تنفك تستقل وتتبلور خلال المائة وخمسين سنة الاخيرة.

حصل بالفعل، في مجال دراسة الدولة، تطور من التجريد الى التعيين، من الفلسفة الى الاجتماعيات. لكن هذا لا يعني ان النظرية تتنافى مع الوصف الوضعاني، بل العكس هو الصحيح، كما تبرهن عليه الماركسية.

40 ـ واقعي على اصطلاح ماكيافلي، موضوعي على اصطلاح هيغل وماركس.

41 ـ هذا صحيح حتى بالنسبة للماركسية اللينينية. ان انحلال الدولة في المجتمع من خصائص الشيوعية المقبلة ولا ينطبق بحال على الدولة التاريخية القائمة. ونحن نعيش وسط التاريخ، فينطبق علينا التعريف السابق.

الفصل الرابع

- الدولة التقليدية في الوطن العربي -



تعاقبت على الرقعة الجغرافية التي تكوّن اليوم الوطن العربي دول متعددة، تختلف الواحدة عن الأخرى اما بالانتماء المذهبي او القبلي او العرقي. فنقول الدولة العربية، الدولة الفاطمية، دولة الخوارج، دولة الملثمين... الخ. تعني الكلمة هنا الجماعة المستقلة بالسلطة المستأثرة بالخيرات وتعني في نفس الوقت الامتداد الزمني لتلك الاستفادة. لنرتفع الى مستوى التجريد، فنتكلم عن الدولة اطلاقاً، اي عن الشكل العام لتنظيم السلطة العليا في جميع الدول المذكورة. تنتفي الصفات العرضية، المذهبية والقبلية والجنسية، باستثناء صفة واحدة هي الصفة الاسلامية.

ماذا نعني بالدولة الاسلامية؟ على اية مادة نعتمد لنتصور واقعها التاريخي ولنحلل آليتها وجهازها؟

اذا التفتنا الى المؤلفات في الموضوع، وهي وافرة، نجد المؤلفين يتحدثون عن الاسلام «الحق»، عن النظام الذي يجب ان يكون حسب مقصد الشريعة الاسمى والذي لم يتحقق في نظرهم الا نادراً. هذا منحى أدلوجي لا ينفعنا في شيء، بل يبعدنا عن غايتنا في هذه الدراسة. كل من يصف الأشياء كما يجب ان تكون، يعبر عن همّ جزء من مواطنيه، وبالتالي عن تشكيلة اجتماعية وعن وضع سياسي، فيقدم حلاً لا يعدو ان يعكس المشكلات القائمة. فلا يهتم بالدولة الحالية لانها غير شرعية في نظره، وبالتالي غير كائنة. من هنا مثالية مطلقة.

ان الأدلوجة مهمة ونافعة للباحث الاجتماعي، لكن كانعكاس للواقع المعاش، لا كحقيقة في ذاتها. لكي نستفيد منها علينا ان نعرف الواقع، او على الاقل ان نتجه نحوه قبل ان نحلل مفهوم الدولة الاسلامية، علينا اذن ان نتعرف على الكيان السياسي الذي عاش فيه فعلا المسلمون، حتى ولو كان اسلاميا بالاسم فقط. غير ان

ادراك الواقع الاسلامي في الماضي البعيد صعب جدا ، ان لم نقل مستحيلا في بعض الأحيان. لكن هذا لا يعفينا من محاولة الوصول اليه بكل الوسائل الممكنة.

عندما نكون فكرة ولو بسيطة عن الواقع التاريخي، يمكن لنا ان نعود الى تصورات الدولة الشرعية الحقة، ويمكن حينذاك ان نستخرج منها بشيء من التأويل معلومات تزيد معرفتنا للواقع دقة وعمقاً. ثم هناك ظاهرة أهم مما سبق وهي ان تلك المؤلفات الشرعية، التي تحدثنا عن الدولة كما يجب ان تكون، لا عن الدولة كما هي في الواقع، قد أثرت مدة قرون في نفسانية الفرد بوسائل شتى: بالتربية العائلية في البيت، بالتعليم المنظم في المساجد، بالتهذيب الذهني والخلقي في الزوايا.. تلك التربية المتوارثة، جيلا بعد جيل، تنشر فكرة خاصة عن علاقة الحاكم بالمحكوم، أي عن السياسة والدولة، وهي تتوغل وتنتشر باستمرار رغم، بل عبر، التقلبات السياسية المتوالية. تتعاقب الدول، ولذلك السبب بالذات، تتوحد النظرة الى الدولة. فينتج عنها سلوك فردي عام يؤثر في السياسة ذاتها ويعود أحد الاسباب الرئيسية للشكل الذي تظهر به الدولة، للجهاز الذي تتجسد فيه.

هكذا نصل الى الهدف الذي نسعى اليه. ان وصف واقع الدولة الاسلامية، حتى لو كان سهلا، لا يفي وحده بالغرض، اذ لا بد من ادراك المادة الخام التي بها وعليها تجري السياسة، اي نفسانية الفرد، فكرته عن الحكم والدولة. كل هذا ناشيء عن تربية لا تقوم بها الدولة وحدها، بل لا تقوم حتى بقسمها الاكبر. المسؤولون عنها هم الاب في البيت والامام في المسجد والشيخ في الزاوية، وهؤلاء متأثرون بالمؤلفات الشرعية، بتخيلات الدولة النموذجية، بما نسميه الطوبويات الاسلامية. عندما نقابل وصف الواقع التاريخي بتطلعات الطوبى، عندئذ ندرك تجربة الفرد العربي في مجال السياسة عبر تاريخه الطويل

لا يمكن ان نتطرق الى مسألة الدولة الاسلامية في نطاق التاريخ الوقائعي وحده او في نطاق الطوبى وحدها. الطوبى انعكاس للواقع المعاش كما يستشف لنا من خلال التاريخ المدوّن. لذلك، الواقع يفسر الطوبى والطوبى تضيء الواقع. ومن مقارنة الاثنين نستخلص التجربة التي تتجسد في سلوك فردي ينم عن تربية ما.

قلنا ان وصف الدولة الاسلامية صعب ان لم يكن مستحيلا. والصعوبة لا تأتي من قلة المعلومات والمصادر بقدر ما تأتي من عملية تكوّن الدولة ذاتها. نشأت بكيفية طبيعية في المجتمع القبلي العربي. عرف العرب ملوكاً عدة قرون قبل مبعث النبي محمد. ان المؤرخين يهتمون كثيرا بالنظام المشيخي الذي كان قائما في مكة لأن النبي بعث في قريش ولأن قريشا كانت تحتل مكانة خاصة في الجزيرة. بيد ان هذه الوضعية لا يجب ان تنسينا ان العرب، على العموم، عرفوا النظام الملكي في مناطق أخرى، وفي اليمن بخاصة. بعبارة أخرى، مرَّ العرب بنفس التطور الذي عرفته مجتمعات أخرى في نظام العائلة والملكية والسلطة السياسية والذي وصفه انجلس وبنى عليه نظريته[1].

كان العرب اذن يعرفون دولة طبيعية دنيوية دهرية، هدفها في ذاتها، بمعنى انها كانت تتوخى الشهرة والمال والقهر. ولنا في حوادث بداية الدعوة المحمدية أدلّة على تصور زعماء قريش لاهداف المجتمع اذ قالوا لمحمد: اتريد ملكاً؟ ظهر الاسلام في هذه الوضعية حاملا أهدافاً مخالفة لتلك التجربة. مهما يقال عن العادات الجاهلية التي حافظ عليها الشرع الاسلامي، فان الشيء المهم هو التناقض التام بين الاهداف. والأهداف تؤثر بالضرورة في نظرة الافراد الى السياسة والدولة، وبالتالي في سلوكهم ازاء السلطة. قد تشابه ظاهريا دولة المدينة (يثرب) القيادة القبلية، لكن الهدف من الحكم يميز في كل حال بين النظامين. لا نستطيع ان نقول حتى ان دولة المدينة زعامة قبلية مدعمة بدعوة دينية لأن الدعوة مناقضة للزعامة المذكورة.

بعد الفتوحات الكبرى، ورث العرب اجهزة الدولتين البيزنطية والفارسية وهي اجهزة مماثلة الى حد كبير. نشأت الدولة التاريخية في آسيا الغربية مبنية على حق إلهي وسلطة فردية مطلقة مستهدفة الشهرة والقهر والرفاهية. بعد فتوحات اسكندر المقدوني عمت انظمة الدولة الآسيوية العالم المتحضر بعد ان اختفى نظام المدينة في بلاد اليونان. وبعد قرون، حصل نفس التطور عند الرومان وانقلب الحكم القنصلي الى نظام امبراطوري متأثر باجهزة الدولة الآسيوية. لما ظهر الاسلام وجد نفسه في

1 ـ انظر روبرتسن سميث، القرابة والزواج عند عرب الجاهلية، 1903.

عالم لا يعرف سوى تلك الاجهزة، مورثها العرب تلقائيا رغم انها تعارض اهداف الاسلام والتنظيات القبلية. بالنسبة للشرع وللقبيلة مثلت الدولة الآسيوية عنصر النظام. لا احد ينكر تواجد العناصر الثلاثة - العربي، الاسلامي، الآسيوي - فيا نسميه بالدولة الاسلامية. النقطة الشائكة هي: متى يعني التواجد التناسق والتناغم ومتى يعني التنافر والتخارج؟ واللجوء هنا إلى شهادة المؤرخين غير مجد

ان الدولة العربية مبنية على أساس اجتماعي معين، تهدف بالضرورة الى المحافظة على توازن القبائل والعشائر والأسر، وبالتالي الى المحافظة على الجنس. قد يتحول هذا الهدف الى آخر اكثر طموحا، لكن بشرط ان يبقى في نفس الخط والاتجاه. تصبح الدولة غازية توسعية لكن اذا انتفت بذلك المساواة بين العشائر انقسمت الدولة وانهارت. كذلك القول في الدعوة الاسلامية: تستلزم جهازاً يعمل على تهذيب الافراد، اي اخراجهم من خلق الى خلق جديد. اذا حاد الجهاز عن القصد وحجب وجدان الفرد عن الدعوة، هجره الاسلام ونبذه. اما التنظيم الآسيوي فانه انشيء عشرات القرون قبل الرسالة المحمدية لخدمة اهداف دنيوية داخل وضع اجتماعي معين، هل يتصور ان يتحول ذلك الجهاز الى أداة طيعة تخدم هدفاً روحيا مستحدثا وهو بين ايدي اناس لا خبرة لهم به؟ الاقرب الى الواقع المعهود هو ان يبقى وفيا لهدفه التقليدي متجاهلا دعوة الاسلام، لا مؤثرا فيها ولا متأثرا بها.

انا ندرك بداهة العناصر المكونة لما نسميه الدولة الاسلامية: الدهرية العربية، الاخلاقية الاسلامية، التنظيم الهرمي الآسيوي. ولا نتصور بسهولة كيف يمكن ان تتناغم وتمتزج. والظاهر ان المؤرخين، القدامى والمحدثين، احسوا بنفس الاحساس حيث يتكلمون عن دولة الخلفاء الراشدين الاسلامية والدولة الاموية العربية والدولة العباسية الفارسية. هل يعني هذا ان العناصر الثلاثة لم تمتزج ابدا في تاريخ الاسلام؟ هذه نقطة عويصة جدا، من الصعب الفصل فيها. لم يبدأ التأليف التاريخي عمليا دقيق الا في اواسط القرن الثاني الهجري، بعد قيام الدولة العباسية. لم يعاصر احد من الكتاب العرب سيرورة الدولة الاسلامية في مرحلتها الاولى حيث كانت الظروف مؤاتية ان المؤرخين لاحظوا، في مرحلة لاحقة، اثار تساكن العناصر الثلاثة ووصفوها، ربما في الوقت الذي استقل فيه كل عنصر من جديد وبدأ يسير على وتيرة خاصة. لا بد من أخذ هذه الظاهرة بعين الاعتبار قبل الحكم على الفترة الاولى من

تاريخ الاسلام.

عندما نتكلم اليوم عن الدولة الاسلامية نعني بالضرورة مركبا من العناصر الثلاثة ـ العربي والاسلامي والآسيوي. الا اننا لا نستطيع ان ندرك ذلك المركب وهو محقق في التاريخ لاننا لا نملك شهادة معاصرة عليه. كل ما نستطيع هو ان نتصوره، ان نتخيله، اعتمادا على اخبار مؤرخين متأخرين نسبيا. بيد ان هذه الصعوبة لا تطمس فيما نقصد اليه، اي وصف التجربة العربية في ميدان السياسة. يمكننا بالفعل ان نغفل قضية تجانس او تنافر المكونات الثلاث لأن فترة تمككها وانفصالها، الفترة التي يحدثنا عنها التاريخ، اطول بكثير من فترة التمازج والانسجام التي تنقصنا عنها الشهادات المباشرة.

وما دمنا نبحث في موضوع الدولة فلا بد لنا من الرجوع الى ابن خلدون، المفكر العربي الذي قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية، الانسانية بعامة والعربية الاسلامية بخاصة. وتأتي اهمية ابن خلدون، كما سنوضحه بعد قليل من كونه ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية، لقد فكر حسب هذه الاتجاهات كلها فوفّر لنا في آخر تحليل الارضية المشتركة بينها.

يقرر ابن خلدون: «ان المُلْكَ غايةٌ طبيعيةٌ ليس وقوعه عنها باختيار انما هو بضرورة الوجود وترتيبه.»[2] ولا بد لذلك الملك، وهو طبيعي، من «قوانين لكبح الحاكم». ثم يميز بين الأنظمة الثلاثة التالية:

- الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.
- الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.
- الخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها اذ احوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة

2 ـ XXIV، ص358.

الدنيا به.»[3] وفي فصل آخر يقسم ابن خلدون السياسة العقلية الى نوعين:

- نوع يهدف الى مراعاة المصالح على العموم.
- ونوع ثان يهدف الى مصلحة السلطان فقط.

يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل البشري وحده دون استلهام اي دعوة دينية ربانية[4].

هذه نمذجة انواع الانظمة السياسية الموجودة، وفي نفس الوقت هذا ترتيب حسب قيمة كل نظام من الوجهة الاخلاقية. النظام الادنى هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران البدوي. ثم يتبعه الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة الحاكم الفرد وهو نظام لا يخلو من العدل لأن في العدل استقرار الحكم وغنى الرعية وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم وهو نموذج مستوحى من تاريخ الساسانيين. ويأتي في المرتبة الثالثة الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة العموم ومثله حكم اليونان كما تصوره الفلاسفة، وهو النوع الاقرب الى الكمال لولا انه ينقصه نور الهداية الربانية. لهذا السبب يضع ابن خلدون فوقه، في المرتبة الرابعة، نظام الخلافة لأنه يضمن السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة، وهي ميزة لا تتحقق في اي نظام سواه. هناك بالطبع نظام خامس يكون اكمل لولا انه بعيد التحقيق: المدينة الفاضلة التي تخيلها الفلاسفة الاغريق، وتلاميذهم المسلمين، حيث يكون الفرد كامل الاخلاق فيستغني عن الحكم والدولة رأسا[5]. من الناحية العقلية المجردة المدينة الفاضلة اكمل من الخلافة، لكن اذا استبعدنا الالهام الرباني واعتمدنا على العقل البشري وحده، فالمدينة مستحيلة التحقيق، ما دام الانسان انسانا، وهذا باعتراف الفلاسفة انفسهم. اذا سلمنا، بالعكس، بلزوم خرق العادة لكي تتحقق، رجعنا الى ضرورة الرسالة وبالتالي الى الخلافة، التي تمثل، على مستوى الواقع التاريخي، أرقى واكمل نظام ممكن. بيد ان الخلافة ذاتها، كما سيتضح لنا فيما بعد، صعبة التطبيق.

وهكذا يمزج ابن خلدون التحليل النظري بوصف الوقائع؛ وراء كل نموذج نلمح

3 ـ ن. م، ص338.
4 ـ ن. م، ص451.
5 ـ ن. م. ن. ص

مثلا تاريخيا هل الترتيب التقييمي يماثل التتابع الزمني؟ على مستوى التاريخ الكوني ، هناك تماثل لا ينكر : لقد جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية وسبق هذه الحكم الطبيعي . لكن في وقائع الاسلام ، هناك خرق وانقطاع ، لأن العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لانهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الاسلام . فالاسلام هو الذي حضرهم ، لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي .. ثم لم تلبث ان اصطدمت مع السياسة العقلية ، الفارسية بخاصة ، فاختفت تحت ضرباتها لاسباب معروفة . وهذا وضع خاص بالاسلام ، ستكون له آثار وخيمة في تطور الفكر السياسي الاسلامي .

عرف العرب في الجاهلية ملكا طبيعياً يعرّفه ابن خلدون بالعبارة التالية : « ان البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم .. واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ومدّ كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة ... واحتاجوا من اجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم . »[6] ثم يستطرد موضحاً : « ان الملك والسلطان من الامور الاضافية وهي نسبة بين متناسبين . فحقيقة السلطان انه المالك للرعية القائم في امورهم عليهم . فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان والصفة التي لها من حيث اضافته لهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم فاذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على اتم الوجوه .. »[7]

ثم جاءت الخلافة وهي نظام مناف تماما للملك الطبيعي حيث ان : « وازع كل واحد فيها من نفسه وهو الدين وكانوا يؤثرونه على امور دنياهم وان افضت الى هلاكهم . »[8] لا يستقيم هذا التقييم لمدة الخلافة الا اذا افترضنا ان الطبيعة البشرية قد تغيرت اثناءها : تغيرت في شخص النبي اثر الرسالة والوحي ، وتغيرت عند من

6 ـ ن م ، ص3-332
7 ـ ن م ، ص334
8 ـ ن م ، ص369

صاحبه بسبب الالهام الرباني. لكنها فترة لم تدم طويلا. «فصار الامر الى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير الا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق الا اسمها وصار الامر ملكا بحتا.»[9] هذا حكم مهم بالنسبة للفكر السياسي الاسلامي العام. هناك اذن خلافة حقيقية وخلافة ظاهرية. كيف نحدد زمنيا مدة الخلافة الحقيقية؟ الجواب غير واضح عند ابن خلدون. يمكن ان نحصرها في عهد النبي وهو التأويل الذي يطابق تماما النظرية الخلدونية. فتكون حينئذ خلافة الراشدين ظاهرية فقط لانها مبنية في الحقيقة على العصبية. يمكن بالطبع، وهو الاقرب، ان نفهم الكلام حسب الرأي الذي اجمع عليه الجمهور، أي ان الخلافة الحقيقية دامت الى اواسط حكم عثمان. على اي حال يتفق الجميع على ان معاوية هو الذي قلب الخلافة الى ملك. والملك هو الحكم الطبيعي حيث: «الحاكم بمقتضى الطبيعة البشرية المَلِك القاهر المتحكم.»

غير ان حضارة العرب تغيرت، اثناء الخلافة ذاتها، وتطورت من عمران بدوي الى عمران مدني. فكان لا بد ان يصطبغ الحكم بشيء من السياسة العقلية لأن «العمران لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره» وهنا يطرح السؤال الخطير: هل يمكن ان يحصل انقلاب مضاد، اي ان تنقلب السياسة الى خلافة؟ لا يستبعد ابن خلدون المؤمن هذا الاحتمال لان القدرة الإلهية لا يعجزها شيء في الكون. ولقد قال المؤرخون بالفعل ان حكم عمر بن عبدالعزيز كان خلافة. لكن ابن خلدون يؤمن ايضا بسنن الطبيعة وعليها بنى نظريته. فالنتيجة واضحة اذن وهي ان الانقلاب المذكور لا يحصل الا بخرق العادة. ان ما جعل حكم الرسول ممكنا، اي المعجزة التي حسمت مسار العلل الطبيعية، هو بالضبط ما يجعل عودة الخلافة في المستقبل ممكنة. بعبارة أخرى، لن يحصل ابدا الانقلاب المذكور اعتمادا على طبيعة البشر وحدها[10].

نستخلص مما سبق ان الحكم الذي جربه المسلمون في الغالب هو الملك الطبيعي الممزوج بشيء من السياسة العقلية بعد ان مروا بفترة قصيرة جدا كان الحكم فيها

9 ـ ن. م، ص369

10 ـ يمكن أن نؤول على هذا المعنى القولة المشهورة: لا يصلح آخر هذا الأمر الا بما صلح به أوله.

خلافة . الواقع القائم هو باستمرار الملك الطبيعي المبني على القهر ، والخلافة هي في غالب الازمان امل مرتقب ليس الا .

ان مؤدى تحليل ابن خلدون هو ما أكدناه في بداية هذا الفصل من تساكن ثلاثة عناصر فيما نسميه بالدولة الاسلامية . ذكرنا الدهرية العربية والروح الاسلامي والتنظيم الآسيوي ويذكر ابن خلدون الملك الطبيعي والخلافة والسياسة العقلية . يضعها كنماذج حكومية تتعاقب زمنيا ويرتبها حسب قيمتها الاخلاقية فيجعل الملك في الاسفل والخلافة في القمة . لكن من وجهة أخرى يلح على فكرة مهمة جدا وأصيلة ، لم ينتبه اليها اي فقيه او مؤرخ قبله ، وهي ان العناصر الثلاثة توجد بنسب متفاوتة في كل الدول التي توالت على رقعة الاسلام . ان الاساس في اية دولة ، اسلامية كانت او غير اسلامية ، هو الملك الطبيعي المبني على العصبية ، تزيده الدعوة الدينية قوة لكن لا تغير جوهرها[11] . اما الهدف الخلقي ، التهذيبي ، فهو غير ضروري لسياسة المجتمع ، هو منحة ربانية قد توجد وقد لا توجد ، بخلاف ما يظن الفلاسفة . ما يوجد بالفعل وبالدوام هو التنظيم العقلي لانه لازم لمراعاة المصلحة الدنيوية ، الفردية او الجماعية . لكن التنظيم العقلي غير الهدف الاخلاقي ، اذ يجسد العدل في معنى محدود ، لا العدل في معنى كوني يعجز البشر عن تصوره بدون إلهام رباني . لهذا السبب ، لا يستلزم العدل المتجسد في التنظيم ، والضروري بمقتضى العمران الحضري ، الشرع كما يتخيل ذلك الفقهاء الذين يجهلون التاريخ غير الاسلامي . صحيح ان الشرع مرتبط بالعدل ، لكن المفهوم الاول اوسع من الثاني : ينظر الشرع الى المصلحة الاخروية ولا يلتفت الى الدنيوية الا اذا كانت ذات علاقة بالآخرة ، بينما العدل لا يتعدى المصلحة الدنيوية .

كل دولة قامت في دار الاسلام ، مهما بلغت من الاستبداد ، قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لانها (أي الشريعة) ضامنة للنظام والامن . فتطبيق الشريعة داخل ضمن السياسة ، ويجعل الدولة المستبدة نفسها

11 ـ يتفق هذا الحكم مع النظرية الخلدونية العامة ، لكنه لا يتفق مع قوله حول الخلافة الصحيحة ، حيث كان الوازع دينيا ولم يكن عصبية وسيفاً .

ترث شيئاً من خلافة الرسول[12]. وكل دولة، مهما خضعت للشرع، تلجأ بالضرورة الى القوة وتعتمد العصبية لكي تدوم وتستمر. وكل دولة، مهما كانت منظمة عادلة، مراعي بالضرورة العصبية وتطبيق الشريعة. يعني كلام ابن خلدون انه لا يوجد في تاريخ الاسلام دولة قائمة على العصبية وحدها او على الدعوة الدينية وحدها أو على التنظيم العقلي وحده: لا بد من تواجد الدعائم الثلاث. حينئذ ليست المفاهيم المذكورة - ملك، خلافة، سياسة - نماذج لحكومات تاريخية متعاقبة فقط، وليست تصورات اخلاقية حول كيفية تسيير الشؤون البشرية، وانما هي، زيادة على هذا وذاك، مفاهيم مجردة يؤسس عليها الكيان السياسي. نطلق على تلك المفاهيم المجردة الأسماء التالية: العصبية، الشرع، العدل. ونرى في الحين انها تشبه المفاهيم المحورية التي استعملها ماكس فيبر. ونفهم سر التقارب بين المؤلفين الاجتماعيين اذا تذكرنا ان طريقتيهما في تناول المواضيع تتشابهان الى حدٍّ كبير. ينطلقان من وصف الوقائع ليصلا الى النماذج ومنها يستخرجان المفاهيم.

لنجمع الآن في رسم بياني خلاصات التحليلات السابقة:

12 ـ انظر قوله في حق بني أمية: «انما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم الا في ضرورة تحملهم على بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد» XXIV، ص365.

		الدهرية العربية	الروح الاسلامي	التنظيم الآسيوي	
I	انواع الحكم (تعاقب زمني)	الدولة الجاهلية	الخلافة الحقة	الخلافة الصورية	ابن خلدون
II	النماذج (ترتيب اخلاقي)	الملك الطبيعي	السياسة العقلية	الخلافة	ابن خلدون
III	المفاهيم	العصبية	العقل	الشرع	ابن خلدون
	مفاهيم ماكس فيبر	CHARISMA	LEGALITE	LEGITIMITE	

ملحوظة: يختلف الترتيب الاخلاقي (صف II) عن التعاقب الزمني (صف I) كما بينا ذلك في النص.

لقائل ان يقول: هذا كلام مؤرخ واحد بين عشرات المؤرخين المسلمين. من ذا الذي يضمن لنا صحة نظرته الى تاريخ الاسلام؟ هذا سؤال طرح مراراً في اشكال مختلفة: هل ابن خلدون متبع ام مبتدع؟ هل هو فريد غريب في التأليف العربي ام هو ملخص ومذيل لما كتب قبله؟[13] سؤال مدرسي عقيم لأنه في غير محله. ان ابن خلدون مبتدع ومتبع في نفس الوقت، مثله في ذلك مثل جميع كبار المفكرين. ان الابتداع يبنى حتما على الاتباع والا كان جهلا ـ ان لم يكن وحيا. غير ان الاتباع لا

13 ـ XVIII، ص167-170

يسمو حتما عن الاصالة والنبوغ والابتداع، وهنا نقطة الاختلاف..! لا يتفوق ابن خلدون على من سبقه في صناعة التاريخ الا بعد ان يتفق معهم في جل الامور.. وهذا بالضبط ما نطلبه منه لأننا اتخذناه في المسألة التي ندرسها نموذجاً يمثل عدداً كبيرا من المؤلفين. لو كان فكره غريبا عن مسار الفكر الاسلامي لما نفعنا في شيء

لا يسع قارىء المقدمة الا الاعتراف بأن المؤلف لا يدلي بحكم في قضية ما الا بعد ان يأتي بالحجج الكثيرة الثابتة - من احاديث نبوية وآيات قرآنية واقوال مشهورة متداولة. قد يأتي بحجة ويؤولها بكيفية لم ينتبه اليها احد من قبله، لكنه ليس من اصحاب الحيل ولم ينسب الى السلف الا ما ثبت عنهم بالتواتر واختلف المفسرون في معناه، حينذاك يجتهد ويؤول حسب منحاه. من الواضح انه ليس أول من قال بانقلاب الخلافة الى ملك، ولا أول من لاحظ الفرق بين خلافة الشيخين وخلافة عثمان. لم ينف وحده الخلافة عن الامويين - باستثناء عمر بن عبدالعزيز - بل وجد هذا الحكم متواترا عند الادباء والمؤرخين والحكماء. لا ننسى ان ابن خلدون مؤرخ وفقيه في نفس الوقت، يصف ويحلل الحوادث ليستخرج منها العبر ثم يحكم على الاشخاص والافعال والاقوال. عندما يحكم فانه يتقمص لباس القاضي السني المالكي، اما عندما يسرد ويحلل فانه يجاوز جميع الذين حاولوا استنطاق وقائع التاريخ، من اي مذهب ومن اية نحلة كانوا. ليست أصالة ابن خلدون في احكامه بل في السرد والتعليل وذلك لأنه عندما يصف احوال الدولة الاسلامية يتوخى وصف احوال الدولة عامة. تكمن أصالته في كونه نقب عن جذور احكام المؤلفين السابقين له، فكشف عن الارضية التي كان وقف فوقها كل من الفقهاء، والمؤرخين والفلاسفة عندما كتبوا في موضوع السياسة والخلافة. وبذلك علل مواقفهم جميعاً.

هناك اذن واقع تاريخي تم حوله الاجماع بين الفقيه والمؤرخ والفيلسوف. ازاء هذا الواقع اتخذ كل واحد من هؤلاء الثلاثة موقفا خاصا: من موافقة الى نقد الى انكار. ثم جاء ابن خلدون فاخذ بعين الجد كل موقف على حدة، ورجع الى الواقع التاريخي فاظهر ان المواقف الثلاثة لا تتنافى بقدر ما تتكامل، كل موقف يحلل الآخر. هذه ثلاثة اشجار نبتت من تربة واحدة، تربة الواقع الذي تم الاجماع حول مواصفته والذي لخصه ابن خلدون بوضوح نادر.

طوبى الفقيه. من الصعب جدا ان يحدد المرء بالضبط موقف الفقيه ازاء السياسة والدولة في الاسلام، رغم - او ربما بسبب - كثرة ما كتب في الموضوع منذ قرون وقرون. وتأتي الصعوبة من كون الفقهاء يتكلمون دائما عن الخلافة التي لم تطبق الا في مدة قصيرة، وبالمام رباني، في حين انهم يعيشون تحت نظام لا يمت اليها الا بأوهى الصلات. من السهل اليوم ان نرميهم بالوصولية والذرائعية دون أن ننتبه الى ما في موقفهم من شجاعة، بل من بطولة، اذ يحاولون محاربة اليأس المتسرب الى النفوس والمؤدي الى انهيار الدولة وربما الى اندثار الاسلام!!

يقول الغزالي في احياء علوم الدين: «اننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفا الى مزايا المصالح ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأسا. فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح.» هذا تعليل واضح بيّن لضرورة التكيف مع الواقع. فما هو ذلك الواقع؟ الواقع ان الطبيعة الانسانية لا تتحمل النظام الاسمى، اي الخلافة. والوعي بهذه النقطة الاساسية هو الذي دفع الفقهاء الى اهمال مسألة احياء الخلافة. لنفتح كتاب ابن تيمية، السياسة الشرعية، فأول ما يلفت نظرنا هو ان المؤلف لا يتكلم عن الخلافة بقدر ما يهتم بشيء واحد هو تطبيق الشرع. يعني بالدولة الاسلامية دولة الشرع ولا شيء سواها. ان الفقيه وهو بالتعريف، من يتوق الى تطبيق الشرع على الواقع، لا يرجع في احكامه الى آماله بل الى الظروف المحيطة به. لذلك يتكلم كثيرا عن الشريعة وقليلا عن الخلافة. ومع توالي الاحقاب يختفي عنده ما رأينا من وضوح التعليل في قول الغزالي، فيلجأ الى نوع من اللاأدرية الخطابية تدل على حرج الموقف وعلى التباعد المتزايد بين مفهوم الخلافة ومفهوم دولة الشرع. يقول مثلا ابن القيم الجوزية: «ان الشريعة مبناها واساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور وعن الرحمة الى ضدها وعن المصلحة الى المفسدة وعن الحكمة الى العبث فليست من الشريعة وان ادخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه.»(14) في آخر المطاف، امام الواقع المر، يتعذر حتى تطبيق السياسة الشرعية، فيضطر الفقيه الى الاعتدال والتسامح فيقلل من

14 ـ XIII، ص59.

التذكير بالقواعد الشرعية. وها هو ابن فرحون يصرح: «السياسة نوعان. سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيرا من المظالم وتردع اهل الفساد ويتوصل بها الى المقاصد الشرعية فالشريعة توجب المصير اليها والاعتداد في اظهار الحق عليها وهي باب واسع تضل فيه الافهام وتزل منه الاقدام. واهماله يضيع الحقوق.. والتوسع فيه يفتح ابواب المظالم.»(15) يصبح الشرع، في منظور المتأخرين، مرادفا للعدل والقانون، وكأن المطلوب منه هو اقرار قانون لم يعد في قدرة العقل ان يقره وحده، وتطبيق الشرع يوصل الى مقاصد الشرع التي ليست قواعده الظاهرة. الا ان الالحاح في هذا الميدان يفتح ابواب المظالم. هل يعني هذا القول قبول الاعمال المؤدي الى انتفاء المقاصد؟ كلا ثم كلا! لكن الواقع هو الواقع - ما لم يغيره الله بقدرته.

والواقع هو ان تطبيق الشرع حرفيا صعب. وحتى في حالة التطبيق لا يكون النظام الناجم عن ذلك خلافة. يتفق الجميع على ان معالم الشرع كانت قائمة تحت حكم معاوية، ومع ذلك لا يسمونه خلافة. ما هو اذن الشرط الذي يرتقي به الحكم الى مرتبة الخلافة وبدونه يبقى امارة حتى ولو كان عادلا وراءها راية الشرع؟ لماذا اجمع الفقهاء على تسمية عمر بن عبدالعزيز وحده خليفة دون سائر بني أمية؟ ولماذا رفضوا خلافة بني امية في الاندلس والموحدين في المغرب والفاطميين في مصر؟ لقد تنبه المستشرقون الى هذه النقطة وادركوا ان الفقهاء يستعملون لا محالة مقياساً ضمنياً ليسموا هذا الحكم بالامارة وذاك بالخلافة، فحاولوا ان يكشفوا عنه لكنهم لم يفلحوا. ولعل اقربهم الى الصواب هو هاملتن جيب الذي ظن ان ما يضمن لصاحبه لقب الخلافة هو القيام بواجب الجهاد. يقول: «ان من يطبق شريعة مسالمة خاملة نسخة باهتة من الخليفة الحق. فامير المؤمنين بالمعنى التام هو الرجل الذي ينبذ الخمول والتراخي ويحقق بالقول والعمل دعوى الشريعة الظافرة ضد اعدائها.»(16) لو كان احياء فريضة الجهاد شرطا كافيا لكي ينقلب الملك الى خلافة لكان معظم الامويين في الشرق والغرب خلفاء.. ثم ان التسمية لا تكفي، قد يسمى السلطان،

15 - م. س.
16 - XVIII، ص148.

باستحقاق واجماع ، خليفة وأمير المؤمنين ، دون ان يكون حكمه خلافة حقيقية ، كما مر بما عند ابن خلدون . ان جيب اخطأ الصواب لانه حصر مفهوم الجهاد في مظهره الحربي ، ولو عمّمه لأدرك الحقيقة . ان الجهاد بمعناه العام ، الموجه ضد الجاهلية في الداخل وضد الشرك في الخارج ، يمثل علامة ـ لكن علامة فقط ـ على المقياس الذي يستعمله ضمنيا الفقهاء . ان ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق . قد يجدد مَلِك ما معالم الشرع لاسباب سياسية عقلية ، ليحفظ الأمن ويشجع على النسل والانتاج ، وبالتالي ليزيد في عمر دولته ، في حين ان الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده .

وما هي تلك المقاصد؟ إنها مكارم الاخلاق . لا يكفي ان نقول : هدف الشرع هو المصلحة ، حتى لو فهمنا منها مصلحة العموم ، اي زيادة الخيرات وتقدم العلوم واستدامة السلم والأمن . يقول ابن رشد ، الفقيه المالكي : ان الشرع اعلى من الناموس العقلي ، ويصرح ابن خلدون : «وما كان منه بمقتضى السياسة واحكامها فمذموم ايضا لانه نظر بغير نور الله . . لان الشارع اعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من امور آخرتهم .»[17] يعني هذا الكلام وهو كلام الفقهاء جميعا ان الدولة السلطانية التي تطبق الشرع حرفيا ليست خلافة لانها تهدف من وراء ذلك التطبيق الى الراحة والاستقرار ، اي الى غاية دنيوية . اما الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة الى مقصد الشريعة . الى ما يسميه الفقهاء وغيرهم مكارم الاخلاق ، كما عبر عنه الرسول في حديث شريف . لا يكون الحكم خلافة الا اذا نظر الى ذاته كأداة في خدمة هدف أعلى ، لا تكون الدولة خلافة الا اذا جاوزت اهدافها الذاتية . عندئذ قد يكون الجهاد علامة على ذلك التجاوز وقد لا يكون . اذا كان الهدف منه هو التوسع فهو داخل في سياسة الدولة لا اكثر ولا اقل ، وهذا بالفعل ما حصل ايام الامويين والفاطميين وغيرهم ، اذا كان الهدف منه هو اعلاء كلمة الله فقد يدل على احياء الخلافة ، بشرط ان تكون كلمة الله هي العليا في الداخل قبل التوجه الى الخارج . فالخلافة هي التي تجعل من الغزو جهادا ، لا العكس . وهذا هو ما لم ينتبه اليه جيب لانه قرأ الفقهاء من خلال مفاهيم المؤرخين .

17 ـ XXIV ، ص134 .

ليس مقصد الشريعة هو ظاهرها، لذلك كان الحكم على جزئياتها بالعقل باطلا في نظر الفقهاء[18] لأنه بمثابة حكم ذاتي على قانون موضوعي، حسب التعبير الهيغلي. ليست الشريعة هي ما يفصل الملك عن الخلافة بل تحقيق مقصدها: بوجوده تقوم الخلافة وبانعدامه تتحول الى ملك، مع ورغم اقامة حدود الشرع. تحت ظل الملك تخدم الشريعة اهداف الدولة وتحت ظل الخلافة تخدم الدولة اهداف الشريعة.

هذا تمييز واضح في ذهن الفقهاء، ولأنه واضح، ولأن الواقع ايضا واضح في اذهانهم، فانهم يوجزون الكلام عن الخلافة ويطنبون في السياسة الشرعية. يتكلمون قليلا عن المثل الاعلى وكثيرا عن النظام القائم المقبول لديهم. لماذا؟ لان مجرد التحليل العقلي يظهر ان الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الانسان، بعبارة أخرى تعني معجزة. وماذا يجدي الكلام في معجزة لم تقع بعد؟ المعجزة، حين تقع، تشاهد فتلزم الاقرار. يتعرض ابن خلدون لشرط القرشية بين شروط تقليد الخلافة ويتفق مع الباقلاني على تركها قائلا: «ان المقصد منها هو العصبية ولم يبق لقريش عصبية.» ثم يستطرد: «واذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعدُ هذا.»[19] يعني انه لا بد من اعانة إلهية لكي تقوم الخلافة من جديد.

من الشطط ان لا نرى في موقف الفقهاء سوى الخضوع للواقع الانساني. ان واقعيتهم تتأصل في طوباوية دفينة: بما ان الخلافة تستلزم ان يصبح الانسان غير الانسان، فلا بد من العيش، في انتظار المعجزة، داخل دولة شرعية - اي دولة تطبق الشرع. وهذا موقف عام، غير متعلق بنوع خاص من الشريعة. فطوبى الفقهاء تخاطب الانسانية قاطبة وتتجاوب مع جميع الطوباويات السابقة واللاحقة. لقد تنبه علال الفاسي لهذه النقطة عند تحليله لمفهوم الفطرة حيث يقول: «الفطرة في الاستعمال الاسلامي المروءة التي وضعها الله صفة للانسان منذ ان اصبح انسانا.»[20] ويقول أيضا: «معنى كون الاسلام دين فطرة انه الدين الذي يجعل

18 - «فالعقل غير مستقل البتة ولا ينبني على غير أصل وانما ينبني على اصل متقدم مسلم على الاطلاق. ولا يمكن في احوال الآخرة قبول اصل مسلم الا من طريق الوحي.» XXXV، ص47.

19 - XXIV، ص138.

20 - XIII، ص5.

افعال الانسان فطرية يستحق ان يعتبر بها انسانا لا حيوانا .»(21) وانطلاقاً من هذا المفهوم يعطينا المؤلف تحديدا عاما لغاية الشريعة بدون ان يربطها بشعب محدَّد ، فيقول : «ان غاية الشريعة هي مصلحة الانسان كخليفة في المجتمع الذي هو منه ، وكمسؤول امام الله الذي استخلفه على اقامة العدل وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية والطمأنينة النفسية لكل افراد الأمة»(22) انَّ ربط غاية الشريعة بالفطرة الانسانية فكرة مهمة ومنطقية ، وهي التي تظهر لنا ان اساس موقف الفقهاء هو الطوبى . وفي سماء الطوبى ينتفي امكان التناقض مع الواقع ، اي واقع كان . اذا وضعنا الشريعة كمجموعة احكام ، ومكارم الاخلاق مقصدا أسمى لها ، والدولة أداة لتحقيق ذلك المقصد ، فاننا في الحقيقة نخاطب الانسانية جمعاء ، اعتبارا للفطرة التي تميز الانسان منذ الميثاق الاصلي الذي ربط آدم بخالقه.

والى ان تتحقق الطوبى ، تعيش كل مجموعة بشرية داخل دولة خاضعة لقانون خاص بها ، وقانون الدولة الاسلامية هو الشرع .

واقعية المؤرخ - الاديب . ينظر المؤرخون والأدباء الى السياسة والحكم نظرة مخالفة لنظرة الفقهاء . يتفق الجميع على ضرورة معايشة الواقع ، لكن الفقهاء وحدهم متعلقون بطوبى الخلافة(23) ان الآداب السلطانية التي تمثل جزءا كبيرا من التأليف العربي الاسلامي منذ اواسط القرن الهجري الثالث تختلف ، في محتواها واهدافها ، تمام الاختلاف عن النوع الذي رأيناه في الصفحات السابقة والذي يعالج موضوع السياسة الشرعية . يستدل الجميع بالآيات القرآنية والسنن النبوية واقوال الصحابة والتابعين ، بيد أن هناك ظاهرة تميز كتب الاداب السلطانية وهي وفرة الاستشهاد بحوادث تاريخ الفرس واقوال حكماء اليونان . ان الفقهاء لا يعادلون ابداً بين الشرع والعدل الانساني لأن السنة اعلى من ناموس العقل ، في حين ان مؤلفي الآداب السلطانية لا يكادون يميزون بين شرع النبي وعدل انوشروان وعقل سقراط .

21 ـ ن . م ، ص70

22 ـ ن . م ، ص7

23 ـ نتكلم هنا عن الفقيه والمؤرخ الاديب ، وفي صفحات لاحقة عن الحاكم الفيلسوف ، كنماذج . قد يكون المؤرخ في الواقع اديبا وحكما في نفس الوقت فتكون شخصيته مزدوجة لكن هذا لا يمنع المحلل من أن يميز بين واجهتي الشخصية المزدوجة .

يعتبر ابن خلدون ان الفترة الفاصلة بين عهد معاوية وعهد هارون الرشيد التبست فيها الخلافة بالملك ويقول: «قد رأيت كيف صار الأمر الى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير الا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا.»[24] في هذه الحالة، ليس غريبا ان تتداخل الشواهد الفقهية الشرعية مع البراهين العقلية المأخوذة عن الحكماء الاقدمين. كان هؤلاء يقولون ان العدل يصلح احوال الرعية، كذلك يحث اصحاب الآداب السلطانية الخليفة - الملك على التثبت بالشريعة اذ بها يدوم ويستقر الملك. الدولة في نظر هؤلاء الادباء المؤرخين ملْكية، يملكها شخص واحد، وان كان في الواقع يمثل دائما عصابا، اي قبيلة او جماعة. العلاقة السياسية، في العمق، هي ان تحكم اقلية اكثرية، كما يقول ابن خلدون: «ذلك انه ليس كل أحد مالك أمر نفسه اذ الرؤساء والامراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة الى غيرهم. فمن الغالب ان يكون الانسان في ملكة غيره.»[25] حقيقة السياسة اذن هي امتلاك أمر الآخرين، والطبيعة الحيوانية في الانسان تدفع الحاكم الى قهر واستغلال المحكوم. لكن هنا يتدخل العقل، فيبين انه لا بد للحاكم الملك ان يختار بين طريقين: له ان يستغل تفوقه الى اقصى حد ممكن، لكنه يخاطر بحكمه في تلك الحال اذ يدفع الاغلبية المقهورة الى ان تبحث عن اية وسيلة تحررها من ربقة القهر والاستعباد؛ وله ايضا ان يختار استمرار ملكه لأطول مدة ممكنة، حينذاك عليه ان يقتصد في التصرف، ان يظهر الرحمة والشفقة، ان يقلل من الاستغلال، بكلمة واحدة، عليه ان يعدل. بما ان الحكم إضافي، اي بما انه علاقة بين حاكم ومحكوم، وكلاهما انسان عاقل، فلا يمكن ان يحصل للملك لفترة طويلة معا السلطة المطلقة ودوام الملك، فاما بطش شديد قصير واما ملك طويل ليّن. عوضّ ان يكون العدل مناقضا للملك، فانه من شروط استقراره ودوامه. وفي نفس السياق يصبح الشرع في الدولة السلطانية الاسلامية من لوازم السياسة ومقوماتها. يتشبث السلطان بالشريعة، يقرب الفقهاء، يستشير العلماء مظهرا لهم الاحترام والتوقير، بل يرفع علم الجهاد، فيبعث السرايا ويعمر الثغور،

24 - XXIV، ص360.
25 - ن. م. ص228

الا انه في نفس الوقت يقول انه خليفة الله في أرضه ـ لا خليفة رسول الله بين الناس ـ ، يقول انه ظل الله في الارض ـ اي ان لا عدل في الارض الا تحت رايته ـ وان الله اورثه الارض ومن عليها . يخدم السلطان الشريعة ظاهرا لأن الشريعة تخدمه باطنا . فالهدف هنا من اقامة معالم الشرع هو دوام الملك وتوسيع النفوذ ، وان حصلت نتيجة أخرى فبالتبعية .

يخصص ابن خلدون فصلا كاملا لموضوع الظلم وما ينتج عنه من خراب العمران . واول ما يسرد فيه ، نقلا عن المسعودي ، نصيحة الموبذان ، وهو الرئيس الديني عند الفرس ، للملك بهرام بن بهرام : « ايها الملك ان الملك لن يتم عزه الا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت امره ونهيه ولا قوام للشريعة الا بالملك .. »[26] من الواضح ان العبارة ترجمة اسلامية لواقع تاريخي وان المعرب وضع كلمة شريعة محل كلمة فارسية لأن الشريعة الاسلامية في زمنه اصبحت مجرد قانون داخلي تنتظم به امور الامبراطورية العباسية المختلطة الاجناس . وهذا ما توضحه لنا الرسالة التي وجهها الطاهر بن الحسين الى ابنه عبدالله عندما عينه المأمون واليا ، والتي يذكرها ابن خلدون بكاملها رغم طولها ، ليبرهن على ان العمران البشري لا بد له من سياسة . يلح الطاهر على ابنه بان يقيم شعائر الدين من صلاة وصوم وزكاة ويوضح النتائج السياسية المتوخاة من هذا التصرف قائلا : « دركا للدرجات العلى في المعاد مع ما في ظهوره للناس من التوقير لأمرك والهيبة لسلطانك والانسة بك والثقة بعدلك . »[27] هذه هي العلة ، هذا هو الدافع لكل النصائح التي يسديها للملوك مؤلفو كتب الأدب السلطانية . لا يقولون : واجبك كذا وكذا ، لانهم يعلمون حق العلم ان المصغي قليل ، بل يقولون : صلِّ وصم وجاهد واستشر واعدل ... لأن في ذلك مصلحتك العليا ، به يستتبُّ امرك ويقوى سلطانك ويدوم ملكك . اذا استساغ السلطان النصيحة يكون حكمه شرعيا اذ يضمن الامن للناس ويعدل بينهم ويقيم شعائر الملة ويعمل برأي الفقهاء . تتوفر بذلك شروط السياسة الشرعية ، فيكون السلطان اماماً شرعيا تجب طاعته ويحرم عصيانه . وفي نفس الوقت تضمن مصالح

26 ـ ﻫ . م . ص 508 .
27 ـ ﻫ . م . ص 543-544 .

الافراد لانها متفرعة عن ، ومندرجة تحت ، مصلحة السلطان ، علما بان هذه المصلحة ليست بالضرورة دائماً شهوانية خسيسة . قد يكون السلطان عاقلا فيضع الشهرة والصيت فوق ملذات الحواس.

الا ان هناك شيئا واحدا لا يجري ذكره ابدا على ألسنة مؤلفي كتب الآداب السلطانية ، الا وهو المقصد الاسمى الذي يسميه الفقهاء مكارم الاخلاق ، ويعنون به التشبه بالرسول ، ويسميه الفلاسفة الانسان الكامل ، ويعنون به التشبه بالله بحسب طاقة الانسان[28] وهنا ايضا لا بد من تدقيق. قد يكون السلطان ورعا او قد يكون محبا للحكمة ، الا انه في هذه الحال يهدف الى استكمال الانسان في شخصه وحده لا في شخص كل فرد من افراد رعيته . بعبارة أخرى ، ان ما ينقص السلطنة هو الحرية كهدف لكل فرد . لذلك قيل : لا حرية في نظام السلطنة ، رغم وجود حريات خصوصية لافراد وجماعات معينة[29]، ان مفهوم الحرية الاصلية منعدم في السلطنة لأن الدولة ملك لعصبة حاكمة ممثلة في شخص السلطان . . فالخزينة والبيروقراطية والجيش . . كل ذلك ملك له يتصرف فيه كما يشاء ، وبالطبع قد يشاء العدل فيتصرف حسب منطق العقل ، كما قد يشاء العكس وهو الغالب .

بما ان الملكية تنفصل المالك عن المملوك ، فان ما يميز السلطنة هو فصم عام : بين الدولة والمجتمع الانتاجي ، بين الملك والرعية ، بين الأمر والقانون ، بين السلطان والقرآن ، بين الفرد الكامل والفرد العادي . . الخ . وقد يصل هذا الفصم الى حدّ التعارض الواضح كالاختلاف في الجنس واللون واللغة . لم يكن استيلاء الاعاجم على دولة الاسلام هو سبب الحكم المطلق بل العكس هو الصحيح . ان الفصم الاجتماعي العام ، الذي تسبب فيه نظام السلطنة ، هو الذي فتح الطريق الى حكم الاعاجم ، الاكثر بعدا عن الدعوة العربية الاسلامية .

قد يتبادر الى الذهن ان السلطنة منافية لطوبى الخلافة . من ناحية الواقع اليومي هذا صحيح . لكن من الناحية الفكرية والدعائية فهذا غير صحيح . لا

28 ـ هذا هو تعريف الفلسفة عند اخوان الصفا

29 ـ قد اوضحنا في بحثنا عن مفهوم الحرية اشكاله من جعل السلطنة مرادفة للخلافة ويقرر من . لا حرية في السلطنة ، الى لا حرية في الاسلام . لكي يستقيم المنطق يجب القول : لا حرية في اية طوبى عند التطبيق .

يمتص السلطان بالضرورة عندما يذكره الفقيه بمحاسن الخلافة، بل يمجد كلامه ما دام يراه يؤكد في الختام انها، اي الخلافة، تستلزم ثورة خلقية لا يقدر على اذكائها الا الانبياء. يقول الفقيه ضمنيا : ليس الحكم السلطاني خلافة، فيجيب السلطان : لقد ذهبت الخلافة مع رجالها. فيتفق الجميع.

ان الحكم السلطاني يشجع على انحلال الرابطة الاسلامية : كلما كان الفرد وحيدا اعزل، وكلما هاجرت مقاصد الاسلام الى سماء الطوبى، تقوى واشتدّ حكم السلطان، خاصة اذا كان عادلا، منصتا لنصائح الفقهاء. وهذا ما تنبه له عبدالرحمن الكواكبي حيث يقول في كتابه ام القرى على لسان المرشد الفاسي : «اني اظن ان السبب الاعظم لمحنتنا هو انحلال الدينية لأن مبنى ديننا على ان الولاء فيه لعامة المسلمين، فلا يختص بحفظ الرابطة والسيطرة على الشؤون العمومية رؤساء دون سوى الامام ان وجد، والا فالامر يبقى فوضى بين الجميع، واذا صار الأمر فوضى بين الكل فبالطبع تختل الجامعة الدينية وتنحل الرابطة السياسية كما هو الواقع.»(30) إذا لم تكن خلافة بالمعنى الصحيح انحلت الرابطة الدينية، اي اصبح الاسلام طوبى، فيستقل كل انسان بأمره وتنتشر الفوضى ويعم الخراب الى ان يأتي سلطان مطلق ويقبض على الأمر بيد من حديد ويطيعه الجميع وكأنه احياهم بعد موت.

هذا هو منطق المؤرخين الادباء ونفس المنطق نجده يجري في مؤلفات الفلاسفة الحكماء.

فردانية الفيلسوف. لقد تصالح الفقيه مع الحكم السلطاني، مشترطاً اقامة معالم الشريعة ليدعو الناس الى طاعته وينهيهم عن عصيانه. لكنه في نفس الوقت لم يبعد عن قلبه طوبى الخلافة بصفتها النظام الامثل الذي تتفق فيه مصلحتا الفرد والجماعة وتذوب الاغراض الدنيوية في هدف أسمى. اما المؤرخ الاديب، وكان في الغالب وزيرا او كاتبا او مستشارا للسلطان، فانه اراد ان يعقلن الملك دون ان يغيره لانه يمثل في نظره الحكم الملائم لطبيعة الانسان الحيوانية، فحاول ان يقنع السلطان

30 ـ الكواكبي، ام القرى، ضمن الاعمال الكاملة، القاهرة 1970، ص159.

بتحقيق اغراض عامة، مثل الامن والعدل والرخاء، تكون ضمانا لاستمرار ملكه ودوامه. مقابل هذين الموقفين، ماذا كان موقف الفيلسوف الحكيم؟

لنمعن النظر في التتابع الزمني وفي الترابط المنطقي بين الموقفين السابقين. من الوجهة الزمنية كان الحكم في الاسلام خلافة ثم صار ملكا ازداد تمسما جيلا بعد جيل وأصبح الامل في استحالته من جديد الى خلافة منوطاً بمعجزة شبيهة بالمعجزة الاولى، معجزة الرسول. اما من الوجهة المنطقية فان الشرع كان وسيلة لتحقيق مكارم الاخلاق، اي لتأنيس الانسان ودفعه الى التشبه بالنبي محمد الذي رباه جبريل، ثم صار بعد ذلك قانونا، مثل سائر القوانين، يهدف فقط الى ضمان الامن للرعية والراحة للسلطان. لنتصور الآن النتيجة المنطقية التي يتحتم على كل مرء عاقل ان يستخلصها من هاتين المقدمتين؟

ان الغاية العليا من الحياة الدنيا هي تحقيق مكارم الاخلاق، وهذا المفهوم يعني عند التدقيق تغليب الروح على النفس، والعقل على الطبع الحيواني، وهو هدف بديهي لكل ذي عقل سليم. ان الدولة، وهي خلاصة التجمع الانساني، لم تعد تضمن للفرد تحقيق تلك الغاية كما هو واجب عليها عقلا ودينا. فماذا يسع المرء العاقل، في هذه الحالة، سوى البحث عن سبيل آخر يوصله الى الهدف المنشود؟ وذلك السبيل لا يمكن ان يكون سوى طريق العزلة والانعزال. لا شك ان الاغلبية ستنقاد للطبع الحيواني وستنسى نهائياً الغاية من الحياة الدنيا، لكن كل من يتذكر الميثاق الذي يربط الانسان بخالقه، والامانة التي قبلها الانسان دون سواه، يعلم ان واجبه هو ان ينجو بنفسه وروحه ويهجر القرية الظالمة.

تتداخل في هذا الكلام العبارات الفلسفية اليونانية والمصطلحات الصوفية الاسلامية ولقد تعمدنا ذلك لينتبه القارىء الى ان فردانية الفلاسفة والمتصوفة، هي نتيجة منطقية، ان لم نقل حتمية، لطوبوية الفقهاء وواقعية المؤرخين الادباء لقد وجد الفلاسفة المسلمون في المؤلفات اليونانية مبررات لموقفهم الانعزالي الفرداني، الا ان ذلك الموقف لم ينشأ عن مقروءاتهم بقدر ما نشأ عن الوضع المعاش، ذلك الوضع الذي تسبب ايضا في انعزال المتصوفة.

يقول الفارابي: « المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال

ب السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة.»[31] ويقول في محل آخر ان الانسان يتوق بطبعه الى الكمال، وان علم السياسة هو علم الوسائط التي يصل بها المرء الى السعادة التي هيأه طبعه لها. معلوم ان هذه التعريفات مأخوذة من الفلسفة السياسية الافلاطونية، لكن اذا اصطلحنا على ان مفهوم السعادة في الحقيقة مرادف لمفهوم مكارم الاخلاق، فلا يسع الفقيه الا موافقة الفيلسوف في الهدف المنشود. فيم يفترق الاثنان؟ في مسألة سبل تحقيق الهدف. ينتظر الفقيه معجزة ربانية تقلب طبيعة الافراد وتصلح احوال الراعي والرعية فينجو الجميع. اما الفيلسوف فانه يخاطب العقل وحده ويعتمد عليه وحده؛ يعتقد ان الفرد العاقل يستطيع ان ينجو بنفسه، بل يجب عليه ان ينجو بنفسه دون التفات الى الغير.

ننتبه هنا الى ان هذه النتيجة بالذات ليست هي التي وصل اليها فلاسفة اليونان الكبار، اذ لا وجود للفرادنية في مدينة افلاطون. غير ان التطورات التي حصلت بعد قيام امبراطورية اسكندر وانهيار الجمهوريات الاغريقية دفعت الناس الى تأويل المذهب الافلاطوني تأويلا فردانيا، والى اعتبار الجمهورية الافلاطونية، لا كمخطط اصلاحي لدولة فعلية، بل كاسطورة تمين الفرد على تلمس طريق النجاة بنفسه ولنفسه. فتأثر الفلاسفة المسلمون بتلك التأويلات النيو افلاطونية لانها كانت توافق احوالهم وظروفهم. يحق لنا ان نقول ان تأثير الظروف الاسلامية في فهم الفلسفة السياسية اليونانية كان اكبر من تأثير الفلسفة، ذات الطابع اليوناني، في ادراك الفلاسفة المسلمين للوضع المحيط بهم.

لهذا السبب نجد المنطق الحقيقي لمجموع التأليف الفلسفي الاسلامي، من الفارابي الى ابن رشد، عند ابن باجه. لقد قيل ان هذا الاخير، العقلاني الفرداني المتطرف، قد تخطى حدود الاسلام[32]. لكننا اذا تمعنا في المسألة نجد انه لا يعدو التصريح بما كان ضمنيا عند من سبقه من زملائه الفلاسفة. يصرح ان البحث عن السعادة واجب على الفرد العاقل وان واجب الفرد على نفسه مقدَّم على واجبات الدولة والمجتمع عليه. يصرح انه من الممكن ان يدرك المتوحِّد السعادة داخل المدينة الضالة او

31 ـ XII، ص98.
32 ـ XXXIV، ص159 الى 169.

العاصفة . أو لم يقل الفارابي وابن سينا نفس الشيء بكيفية ملتوية؟ قد يكون تدهور الاوضاع العامة في العالم الاسلامي ، بعد القرن الخامس الهجري ، قد زاد من يأس ووحشة ابن باجه ، لكن هل كان الفلاسفة الآخرون اكثر منه رضى على الظروف المحيطة بهم؟ كيف يتسنى لنا ان نقول ان ابن باجه تعدى حدود الاسلام ونحن نعلم ان الدولة القائمة هي التي اهملت غاية الاسلام ومقصده الاسمى؟

ان العصر الذي تكلمنا عنه في الصفحات السابقة قد انشأته الدولة الآسيوية التي تأسست على اثر فتوحات الاسكندر المقدوني وعمقته الامبراطورية الرومانية . فكان من اخطر سماته ورموزه ظهور الديانة المسيحية كدولة داخل الدولة العامة . وبقي ذلك العصر رغم توحيد الدولتين على يد قسطنطين عندما جعل من المسيحية دينا رسميا . كذلك ، بعد فترة قصيرة ، كان فيها الحكم خلافة حقيقية ، ظهر نفس العصر في الدولة الاسلامية . فهذا التشابه في الاوضاع العامة هو الذي يفسر لنا تهافت الفلاسفة المسلمين على التأويلات الهيليستينية للافلاطونية ، بل حتى لو لم تكن هذه التأويلات موجودة لأبتدعوها بدافع حاجتهم اليها . ان قيمة الفلسفة الاسلامية تكمن في كونها شهادة نقدية وادانة للاوضاع القائمة . ان لم نعتبرها في هذا السياق فاننا نسلبها كل اهمية فكرية وتاريخية . بعبارة أخرى ، لن ندرك معناها الحقيقي الا اذا رأيناها في ضوء طوبى الفقهاء وواقعية المؤرخين الادباء .

قلنا ان الفردانية ليست خاصة بالفلاسفة وهذا دليل على انها ليست فقط نتيجة اطلاعهم على الفكر الاغريقي . العبارة خاصة بهم لأنهم متأثرون بالمصطلحات الفلسفية اليونانية لكن المضمون موجود عند المتصوفة تصريحاً وعند الفقهاء تلويحا . لهذا السبب ، تتساكن الحكمة مع الفقه والتصوف عند كثير من المؤلفين المسلمين وحتى عند الفلاسفة انفسهم . ويسهّل ذلك التساكن والامتزاج غموضُ كلمات محورية مثل : السعادة الازلية ، تحرير النفس ، الاشراق .. الخ ، التي يمكن استخراجها مع شيء من التأويل من القرآن والسنة . رغم كل هذا يجب التشديد على نقطة مهمة وهي أن فردانية الفلاسفة تعبر عن رفض شامل للحكم السلطاني التام ، في حين أن طوبوية الفقهاء تنتهي بقبول ذلك الحكم باعتباره ضرورة وقتية ، مع التطلع الى زواله بعون الله وتوفيقه .

يرفض الفلاسفة السلطنة رفضا مطلقا ، لكن الرفض المطلق يعني في آخر تحليل عدم ادراك الشيء المرفوض. وهذا هو بالضبط لبُّ اعتراض ابن خلدون عليهم[33] . يذكر الفارابي بين آراء اهل المدن الجاهلة والضالة الرأي القائل : « ان الطبيعة غير منظمة ، كلها تغالب وصراع . أن يكون كل انسان متوحّدا بكل خير هو له ، ان يلتمس ان يغالب غيره في كل خير هو لغيره وان الانسان الأقهر لكل ما يناويه هو الاسعد . »[34] هذا رأي في الاجتماع الانساني ، ولكن قبل ان يظهر كرأي ، او لم يكن واقعاً ثابتاً؟ والحكم على الرأي بالضلال والجهل يمنع من سبر الواقع وبالتالي من نقضه وتغييره . هذا الواقع هو الذي كان نقطة انطلاق ابن خلدون الذي اراد بكل قواه ان يفحصه ويفهمه . ان ابن خلدون يوافق على اهداف الفلاسفة ، لكنه لا يقبل اهمال وازدراء الواقع بدعوى انه ضلال كله . لذلك ، عندما تعرض لذكر السياسة ، التي ينتظم بها أمر العمران ، لم يحمل باقوال الفلاسفة مبررا موقفه بما يلي : « وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وانما معناه عند الحكماء ما يجب ان يكون عليه كل واحد من اهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها اهل الاجتماع بالمصالح العامة ، فان هذه غير تلك وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة او بعيدة الوقوع وانما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير . »[35]

ان الفيلسوف المسلم لا يعبر عن سياسة فعلية بقدر ما يعبر عن دعوة اخلاقية يخاطب بها وجدان وعقل الفرد المعزل عن المجتمع . ان فردانيته نتيجة جدلية للسلطنة القائمة .

يقدم لنا الفقيه والمؤرخ والفيلسوف نماذج متخيلة عن السياسة والدولة ، فيها تطلع الى عالم بلا دولة ، وفيها في نفس الوقت قبول وتثبيت للدولة القائمة . في مفكر واحد قد يتعايش الطوبوي الذي يحلم والواقعي الذي ينصح للأمير والحكيم الذي

33 ـ رأينا ان هيغل يوجه نقدا مثابا لكانط وروسو .

34 ـ XII ، ص127 و128 .

35 ـ XXIV ص540 .

يخطط لمدينة بلا سلطان. الفكر السياسي الاسلامي اذن صورة معكوسة للتجربة السياسية العربية.

اذا كان العرب قد مروا من ملك طبيعي الى خلافة اسلامية ومنها الى ملك سلطاني . فليس غريبا ان يحافظ الفقيه على فكرة الخلافة مع اعترافه انها انقلبت الى ملك ، وان يدوّن المؤرخ ايام قبائل العرب حيث تتكشف له آثارها في سلوك امراء بني امية وبني العباس من خلال الطلاء الاسلامي ، وان يستخلص الفيلسوف من هذا التناقض بين التطلع الى الخلافة والخنوع تحت الحكم السلطاني ، ان سبيل النجاة هو اعتزال المجتمع والانكماش على الذات بهدف تزكية النفس وتنمية المواهب .

ان الطوبى السياسية في الاسلام ـ تلك التي يسميها الفقيه خلافة والفيلسوف مدينة فاضلة ـ هي ظل السلطنة القائمة . وذلك بمعنيين مختلفين . هي اولا نتيجة عكسية ، صورة مقلوبة للوضع القائم في القلوب والاذهان المتضايقة منه . وهي ثانيا وسيلة لتقويته وتكريسه ، فتنقلب بالضرورة الطوبى الى ادلوجة . يعيش المرء تحت سلطان ويتخيل نظاما لا يحتاج الى سلطان : « الوازع فيه ذاتي لا خارجي » حسب التعبير الخلدوني . فيقول له الفقيه : ذلك هو الخلافة . ويقول له الفيلسوف : هي المدينة الفاضلة ويقول له الصوفي : تلك هي طريقة الاخوان . لكن اذا سأل : متى وكيف؟ يردُّ الأول : عندما يشاء الله ويغير طبيعة البشر ، ويرد الثاني : الخطاب موجه للفرد العاقل الحكيم وحده ، ويرد الثالث : بعد ان يتربى المريد وينسلخ عن طبيعته الحيوانية . وهي كلها اجوبة لا تضر السلطان في شيء بل تخدمه وتقوي مركزه خاصة اذا كان مشبعا بالحكمة يفضل الشهرة والصيت على اللذة الشهوانية .

هكذا نرى ان المفكرين المسلمين يتفقون في تصورهم لطبيعة الدولة ، ويستعملون مفهوما واحدا ، هو الذي نجده في القاموس تحت مادة دول . اذا لخصنا تعريفاتها وجدناها تتناول جميعها ميدانين : الحرب والمال ، وتؤدي معنيين : الغلبة والتناوب . أن الغلبة في الحرب تؤدي الى الاستيلاء على المال والاستقلال به . لكن الحرب سجال ، ولا دوام لسلطة جماعة واحدة ، لا بد ان تضعف وان تخلفها جماعة أخرى . وما تحليلات ابن خلدون المتشعبة الا تعيينات لفكرة القهر والاستئثار من جهة

وفكرة التداول من جهة ثانية[36] تعني الدولة عنده اولا آلة القهر والغلبة والاستقلال بالملذات والمفاخر، فمضمونها وصف المحال الاجتماعي. وتعني من جهة ثانية مدة استيلاء جماعة مخصوصة على السلطة والمال، فيحاول تحديدها بوسائل طبيعية ويتحول الى مؤرخ وفيلسوف تاريخ. والفكرتان موجودتان في القرآن الذي يلخص تاريخ الأولين السابق للوحي الذي احدث قطيعة في حياة البشر بين الانسانية الحيوانية والانسانية الفطرية.

هذا هو واقع الدولة؛ مفهومها هو التسلط. لا يمكن تصور دولة بلا قهر وبلا استئثار جماعة معينة للخيرات المتوفرة. وبالمقابل لا يمكن تصور الحرية الا خارج الدولة، اي في نطاق الطوبى. ان الفقيه والمؤرخ والفيلسوف يفترضون دولة جائرة ودولة عادلة، ويعملون المستطاع بالدعوة والنصح لكي يرجح العدل على الجور. لكنهم جميعا مقتنعون ان الدولة، قبل ان تكون عادلة او جائرة، تعني الامتلاك، اي ان يكون المرء في مُلك غيره، وان العدل في الدولة لا يعدو المحافظة على الامن وتنظيم تنازع الناس وتدافعهم. اما العدل التام، الحق، الحرية، فلا وجود لشيء من ذلك في الدولة مهما اتسمت بالنظام والعقل. يقول الجميع بعبارات مختلفة: الهدف الاسمى للانسان هو السعادة وسبيلها الشريعة. لكن الشريعة جردت من مقاصدها وانحدرت الى مستوى قواعد تخدم مصلحة الحاكم لأنها تضمن له الراحة بقدر ما تضمن حقوق الرعية[37]. الحكم الصحيح هو الخلافة. كل حكم غير الخلافة جائر لانه يهمل مقاصد الشريعة. فلا وجود للسعادة في ظل الدولة الجائرة. فينتج عن هذه المقدمات اليأس من اصلاح الدولة. ان الدولة السلطانية ساهية عن تربية الفرد لانها غير مهتمة بمصلحته الاخروية. لهذا السبب لم يهتم احد باصلاحها او انقاذها اذا سرى فيها الضعف. يقول ابن خلدون: «ان الضعف اذا نزل بدولة لا يرتفع.» وقبله قال اخوان الصفا: «اعلموا ان كل دولة لها وقت منه تبتديء ولها غاية اليها ترتقي وحدٌّ اليه تنتهي، واذا بلغت الى اقصى مدى غاياتها ومنتهى نهاياتها اخذت في

36 ـ يقول ابن خلدون نقلا عن الطبري «كتب الدولة بعي الحدثان» (XXIV، ص601).

37 ـ عندما يقول علال الفاسي «الشريعة احكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على احكام» (XIII، ص143). إنه يتكلم على الواجب لا على الواقع

الانحطاط والنقصان، ويدأ في اهلها الشؤم والخذلان واستأنف في الاخرى القوة والنشاط والظهور والانبساط، وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد ويضعف ذلك وينقص الى ان يضمحل المتقدم ويتمكن الحادث المتأخر.»[38]

يعني اصلاح الدولة لدى الفقيه او الفيلسوف نقض دولة السلطنة وابدالها بـ (لا دولة) الخلافة او لا دولة المدينة الفاضلة. فالأمر يتعلق اذن بثورة على الطبيعة البشرية. اما النصائح التي يتقدم بها بعضهم فالهدف منها الابقاء على السلطنة وضمان استمرارها في نطاق العمر المقدر لها. ليس ذلك اصلاحاً لانها مهما تحلت بالعدل فانها ستبقى سلطنة، وبما انها مبنية على السطو والقهر فانها بالدوام مهددة بداهمة من هو اقوى منها. الاصلاح الحق هو ان تصبح آلةً تخدم الهدف الاسمى للأمة وهذا أمر لا يتحقق الا بإلهام رباني. ما من دولةٍ سلطانية الا والفرد مستعبد فيها. الفرد عضو حقيقي في الأمة الاسلامية، لكنه ليس عضوا فعالا في الدولة التي ليست دولة الامة لانها بالتعريف دولة فرد او جماعة.

هكذا نصل الى جوهر التجربة السياسية الاسلامية، اعني التخارج بين الدولة والقيمة، بين التاريخ والحرية، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد. رأيناه عند ابن خلدون، ولمسناه في تطور الوقائع التاريخية كما يسردها المؤرخون ووجدناه كذلك في منطق الفكر السياسي الاسلامي. اننا نجهل الكثير عن تاريخ القرنين الاولين للهجرة، رغم ذلك نستطيع ان نطمئن نسبيا الى الشهادات المتحدّرة الينا عن طبيعة الحكم في ذلك العهد. واتفاق الفقهاء والادباء والمؤرخين والصوفية والفلاسفة في حكمهم على السلطنة دليل على ان الواقع الذي عاشوا فيه جميعا كان واحدا وبعيدا عن مقصد الشريعة. ان الكيفية التي يتصور بها المفكرون المسلمون الدولة مؤشر مهم على جوهر واقعها. ان طوبويتهم تشكل الوجه الآخر لواقعيتهم: الطوبى نتيجة السلطنة وتعويض عليها، الفردانية ثمرة الاستبداد وثورة سلبية عليه. ان جوهر التجربة السياسية تحت ظل السلطان هي التناقض المعروف بين المدينة والبيت، اي بين السلطة العمومية وسلطة الفرد على نفسه. الفرد داخل الدولة مستعبد بالتعريف، فلا يعرف الحرية الا اذا خرج منها او عليها.

38 ـ عمر الدسوقي، اخوان الصفاء، القاهرة، 1948، ص81.

هناك التباسات يجب ان نلفت النظر اليها.

الالتباس الاول حول علاقة الفقه بالفلسفة. تكلمنا كثيرا على الخلافة والمدينة الفاضلة. هل المفهومان مترادفان ام متضادان؟ هل فهم الفلاسفة المسلمون افلاطون على ضوء الفقه الاسلامي ام نظروا الى المدينة الاسلامية على ضوء تحليلات افلاطون؟

ان القارىء المسلم، وهو يطالع مؤلفات الفارابي مثلا، لا يتمكن يترجم العبارات اليونانية الى مفاهيم اسلامية. يفهم من الناموس الشريعة ومن المشرع النبي ومن المشرع الثاني الخليفة ومن المدينة الفاضلة الخلافة ومن الرأي الصحيح الاسلام المؤول تأويلا عقليا ومن السعادة الابدية الجنة.. الخ. ان ترجمة نص ما وتحويله الى محيط فكري غريب عنه عملية طبيعية وصعبة وهي فوق ذلك سلاح ذو حدين. هل قام المؤلفون المسلمون بهذه الترجمة عن حسن نية ام بقصد التقية والتستر؟ قد تكون وسيلة بريئة لتقريب افلاطون من افهام المسلمين وقد تعني تطبيقا أعمى للنظرية اليونانية باعتبارها صالحة لكل الظروف. اذا صح الافتراض الثاني فمعناه ان الفلاسفة المسلمين وضعوا الافلاطونية في مقام الحقيقة المطلقة المجردة واستعملوا المصطلحات الاسلامية لتغطيتها وايصالها الى اذهان الجمهور.

لكن لماذا لا نعتقد فيهم حسن النية؟ لماذا لا نقول انهم فعلا فهموا المذهب الافلاطوني على النحو الظاهر في مؤلفاتهم. اننا نتعامل معهم مفترضين انهم اطلعوا على افلاطون الحقيقي رغم اننا نعلم انهم اطلعوا على افلاطون الهيلينستيني فقط. والفرق بين الاثنين كبير في المجال الماورائي واكبر في الميدان السياسي. ان الجمهورية المستقلة التي عاين احتضارها افلاطون الحقيقي في اواسط القرن الرابع قبل المسيح اصبحت بعيدة التصور قبل نشأة الفلسفة الاسلامية بالف سنة، بعد ان عمَّ الارض المعروفة نظامُ الامبراطورية القائم على السلطة المطلقة. ليس غريبا في هذه الظروف ان تظهر المدينة الفاضلة كنقيض للامبراطورية القائمة، اي ان تمثل بالضبط ما كانت تمثله فكرة الخلافة في الاسلام. فالخلافة طوبى، مثل اعلى، كجمهورية افلاطون تماما. وفي

سماء المثالية تتشابه كل الطوبويات(39).

هذه نظرة الى الفلسفة الاسلامية، ان صحت، فانها تثبت ما قلناه عن تطور مفهوم الخلافة.

اما الالتباس الثاني فهو حول كلمة خلافة ذاتها. لقد اظهرنا في التحليلات السابقة ان الخلافة هي طوبى عند الفقهاء انفسهم، وبالاحرى عند غيرهم، اي ٣ النظام الامثل الذي لم يتحقق، ولا يمكن ان يتحقق، الا بمعجزة ربانية. هناك اذن فرق يفصل بين الخلافة كتصور، كفكرة، والخلافة كنظام قائم. لقد نبّه ابن خلدون على هذه الظاهرة في التاريخ الاسلامي، فتكلم على الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية. يختلف المؤرخون في تحديد بداية انقلاب الاولى الى الثانية ثم بعد ذلك الى ملك صرف، لكن لا احد منهم يشك ان فكرة الخلافة غير نظام الخلافة. بعبارة أخرى الخلافة هي غير الدولة الشرعية. هذه هي الخلاصة الضمنية لكلام الفقهاء وهي في نفس الوقت المقدمة الضرورية لكي يستقيم. هذه نقطة دقيقة اهملها الكثيرون فكان هذا الاهمال سبب عدم تفاهم بين المسلمين وغيرهم وحتى بين المسلمين انفسهم. فمثلا، يستعمل علي عبدالرازق كلمة خلافة للتعبير عن الدولة القائمة في الاسلام، تماما كما يفعل المستشرقون، في حين ان رشيد رضا لا يفرق بين الخلافة والدولة الشرعية. وكلا الباحثين الشهيرين، رغم اطلاعهما الواسع، أهملا النقطة الاساس، اي ان الخلافة مثل اعلى لا يتحقق الا بتوفيق والهام من الله. يجب اذن ان نخصص الكلمة للفترة التي تغيرت فيها الطبيعة الانسانية، التي كان فيها الوازع دينيا صرفا، وان كنا لا نستطيع تحديدها زمنيا بالضبط(40) وفي غير تلك الفترة، فالحكم اما ملك طبيعي بحت، واما خلافة صورية تحافظ على معالم الشريعة لكن يتحول فيها الوازع من ديني الى طبيعي قبلي، بتعبير ابن خلدون.

39 غني عن القول ان هذا الترادف بين الخلافة والمدينة الفاضلة يخص فكر الفلاسفة المسلمين. وان صح على افلاطون الهلنستي فإنه لا يصح على افلاطون الحقيقي الا في حدود ضيقة جداً.

40 لما يرفع الوحي، وينعدم الالهام والتوفيق، لا يعي المرء بذلك الا بعد حين، عندما تبدو نتائج الاعمال عيانا للرائي

نقرأ عند علال الفاسي التعريفات التالية : « مكارم الاخلاق هي مقياس كل مصلحة عامة . » « الشريعة احكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على احكام وهي ليست من قبيل القانون الطبيعي الموضوع في الخليقة . » « العدالة في الاسلام من صميم التطبيق للاحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها . » « السياسة ملازمة للدين اي لا بد ان تكون السياسة تنفيذا للدين طبق احكام القرآن . » « التشريع الاسلامي خاضع للعرف ، لكن العرف في الاسلام ليس هو ما يتعارف عليه مجتمع ما ولكنه ما تعارفت عليه الانسانية منذ نشأتها . »[41] من الواضح ان المؤلف يتكلم على الاسلام كمثل اعلى ، كطوبى . يتكلم على الخلافة كما عرفناها تبعا لتحليلات ابن خلدون . هذه تعريفات ، لا تصدق على الانسان الحيواني في علاقاته اليومية ، بل على الانسان الفطري كما اراده الله ان يكون . ولكي تستقيم تستلزم معجزة ربانية . والمعجزة ، بالتعريف ، ممكنة في كل لحظة . لذلك لا ينفك الفقيه يذكر بالمثل الاعلى حتى ولو ظهر له بعيد التحقيق . لكن الفقيه لا يساوي ابدا بين المثل الاعلى والنظام القائم .

اذا سمينا المثل الاعلى خلافة ، فيجب ان لا نطلق الكلمة على الانظمة التي جاءت بعد الخلفاء الراشدين[42] . واذا سمينا النظام القائم خلافة ، مع اننا نعني خلافة صورية ، فيجب ان نطلق على المثل الاعلى اسما آخر . والا تاه بنا الحديث وتعذر التفاهم ، كما وقع بالفعل أثناء الضجة التي احدثها كتاب علي عبدالرازق[43] .

اننا كما لاحظ القارىء خصص كلمة خلافة للتعبير عن المثل الاعلى ، عن الحكم الذي يكون فيه الوازع دينيا . وواجهنا بالطبع صعوبة كبرى في اختيار عبارة للاشارة الى الحكم الذي يكون فيه الوازع عصبية والذي يهم وحده المؤرخ والسياسي الواقعي . ان عبارة دولة اسلامية مرفوضة ، ما دامت الدولة الاسلامية في الحقيقة هي الخلافة ؛ عبارة دولة شرعية أصح ، لكن تتسبب في التباس كبير لأن القارىء العادي لا يفرق بين الدولة الشرعية والخلافة . اذا قلنا دولة الاسلام او دولة

41 ـ XIII ، ص43 ، 31 ، 77 ، 191 .

42 ـ ان الصفة ذاتها (خلفاء راشدون) تستلزم الالهام والتوفيق .

43 ـ علي عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، 1925 .

المسلمين، فالقول مقبول ما دمنا لا نعني به نظاما اسلاميا بل فقط نظاما تقام فيه شعائر الاسلام ويعيش فيه مسلمون مؤمنون. لكن الالتباس لا يرتفع. تبقى عبارة دولة سلطانية وهي التي اخترناها لانها الاقرب الى الواقع والاقل التباسا. صحيح، ان المؤلفين الغربيين، وماكس فيبر خاصة، يستعملونها بكيفية خاطئة. يطلقونها على الملك المطلق المتميز بالجور والعدوان ويظنون ان الاسلام، كعقيدة وكمجتمع، لا يعرف، بل لا يتصور، سواه. وهم خاطئون من وجهين. اولا، لا يزكي الفقهاء الا السلطنة العادلة الشرعية، اما الجائرة فانهم يحبذون العمل على زوالها؛ ثانيا، يتعايشون مع السلطنة العادلة، لكنهم يحنون الى النظام الامثل، الى الخلافة، رغم انهم لا يتكلمون عليها كثيرا لان قيامها مرهون بالمشيئة الربانية وحدها. ان استعمال المستشرقين، مع ما فيه من نوايا سيئة، يشكل عقبة في وجه ذيوع العبارة المقترحة. لكن في غياب مصطلح ادق، الاقرب الى الواقع هو ان نسمي النظام السياسي الذي عاش تحت ظله المسلمون في جل تاريخهم بدولة السلطنة[44].

ان الخلافة هي طوبى الفكر السياسي الاسلامي. لهذا السبب بالذات، اي لانها مثل اعلى وتخيل، لا يجوز ان نقول انها الدولة الاسلامية، ان هذه العبارة متناقضة في ذاتها اذا اخرجناها من عالم المعقولات الى عالم المحسوسات: تشير الدولة الى مستوى ويشير الاسلام الى مستوى آخر. تتحقق العبارة (دولة - اسلامية)[45] في ظروف غير طبيعية حيث يصبح الانسان غير الانسان وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك البشري، فتتحول الدولة الى لا دولة ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للامة جمعاء. اما في الظروف العادية، فتبقى الدولة في نطاق الحيوانية، غايتها الغلبة والقهر والاستئثار بالخيرات، فلا يمكن ان تتحول تلقائيا الى أداة تتوخى تحقيق مكارم الاخلاق.

44 ان السلطنة العادلة هي ما يطالب به رشيد رضا في كتابه الخلافة والامامة العظمى (1922) والسلطنة الجائرة هي ما يجني على عبد الرازق عندما ينقد الخلافة في كتابه المذكور انفا. اما علال الفاسي فانه لا يرضى بهذه ولا بتلك، بل يعيد الى الذكرى طوبى الخلافة الحق.

45 - نربط بين الكلمتين لنركّز على أن الاسلام ليس صفة لاصقة خارجيا بالدولة، بل هو لبها وصلبها

رغم هذا، يقول المستشرقون ان الاسلام ثيوقراطي. هل لتوهم معنى؟ اذا رجعنا الى المضمون اللغوي لكلمة ثيوقراطي فالقول صحيح لأن الحكم في الاسلام فعلا بيد الله. غير ان المستشرقين يعنون بالاسلام الدولة القائمة ويقولون ان تلك الدولة كانت في غضون التاريخ ثيوقراطية. وهذا واضح البطلان لأن السلطنة تعني منذ البداية حكم السلطان وحده حسب نزوات ارادته. قد تكون ثيوقراطية بمعنى انها استعملت الشريعة لتثبت حكمها وهذا واقع، كما يعترف به جميع الفقهاء والمؤرخين، لكن لا يجب ان تلصق تلك الصفة بالاسلام كعقيدة. ان الدولة التي يكون فيها الحاكم خليفة الله في ارضه دولة آسيوية، دولة داريوش والاسكندر ونيرون، لا دولة محمد، لأن الدعوة الاسلامية (اي مقاصد الشريعة) غريبة فيها ومهجورة، ولا نجد بين المؤلفين المسلمين من يقول عكس هذا. يجوز للمستشرقين ان يقولوا ان الاسلام كعقيدة لم يغير شيئا في الدولة الآسيوية الثيوقراطية، لكن لا يجوز ان يقولوا ان الدولة كانت ثيوقراطية بسبب الاسلام، مع المعنى الدقيق الذي يعطونه لكلمة ثيوقراطية. كما يمكن لهم ان يقولوا ان الاسلام يهدف الى ان تكون الكلمة العليا، في الدولة والمجتمع، لله. لكن عليهم ان يوضحوا ان هذا الحلم لم يتحقق في اغلب فترات التاريخ الاسلامي. فلا يجوز ان يوهموا القارىء ان الدولة الواقعية كانت فعلا خاضعة لحكم الله لأنها كانت في الحقيقة كل شيء سوى ذلك. نلاحظ هنا، كما في سائر الحالات المتعلقة بالاسلام، خلطاً بين النظرية والتطبيق.

قد يتساءل القارىء: وما القول في التعريف المتداول بين المؤلفين المسلمين منذ القرن الماضي: الاسلام دين ودولة. هذا اعتراض يبدو قويا، لكن اذا وضعناه في نطاق التحليلات السابقة يظهر بوضوح انه لا يعبر بالدقة المطلوبة عن حقيقة الموقف الاسلامي من السياسة والدولة.

نشأت هذه العبارة في صفوف سلفية القرن الماضي ردًا على الدعوة المتأثرة بالغرب والرامية الى تحرير الدولة القائمة من التزاماتها نحو الدين. كانت السلطنة في الواقع مستقلة عن مقاصد الشريعة، لكنها كانت مضطرة لكسب موافقة الفقهاء على المحافظة على الظواهر، اي على القواعد الفقهية. فجاءت الدعوة الليبرالية لتسير في نفس الخط الذي ذهب فيه الحكم السلطاني ولتطالب بقطع كل صلة مع الشرع. فرأى فيها الفقهاء دعوة الى تحرير السلطان من كل قيد واعتبروا من واجبهم التذكير

بالشروط الشرعية التي تحد نسبيا من السلطة المطلقة وكان ذلك التذكير في ظروف القرن الماضي من مصلحة الشعوب الاسلامية[46].

ان العبارة ـ الاسلام دين ودولة ـ وصف للواقع القائم منذ قرون، اي الحكم سلطاني مطلق محافظ، لاسباب سياسية محضة، على قواعد الشرع؛ وليست بأي حال تعبيراً عن طوبى الخلافة كما حللناها في الصفحات السابقة. ما يجب ان يلفت نظر القارىء في العبارة المذكورة هو واو الربط الدّال على التساكن لا على الاندماج والانصهار، مع ان منطق الخلافة الحق يقتضي ان الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليحيلها الى لا دولة. تعني كلمة اسلام في العبارة المذكورة الحضارة التي تطورت أثناء التاريخ في دار الاسلام ولا تعني ابدا العقيدة[47]. لتلك الحضارة مميزات من ضمنها تساكن الدين والدولة دون ان يميز في العمق احدهما الآخر. نلاحظ بالفعل من جهة ان الدولة لم تحوّل الاسلام لتجعل منه دين دولة[48]، لو تحقق هذا لكانت الدولة صنما يعبد، لكان في ذلك شرك بالله وهو ما يحرمه الشرع تحريما قطعيا، ومن جهة ثانية ان الاسلام لم يحول الدولة الى مؤسسة دينية لأن الدولة في الظروف العادية تعني دائما المُلك الطبيعي، لو حصل التمييز المذكور واصبحت الدولة أداة تمكن كل فرد من التحلي بمكارم الاخلاق لما نشأت الحركة الصوفية التي تدعو كل فرد الى النجاة بنفسه غير عابىء بغيره.

نواجه هنا مفارقة عجيبة؛ اذ يقول السلفيون: الاسلام دين ودولة يظنون انهم يعبرون عن خصوصية الاسلام. في الواقع انهم يصفون الامارة الشرعية ولا يتعرضون في شيء للخلافة. انهم يتكلمون عما يجمع النظام الاسلامي بالانظمة السياسية الاخرى. الا يحق لنا ان نقول ان النصرانية دين ودولة؟ أو ليست دينا يعيش بجانب دولة في نطاق مؤسسة مستقلة؟ في هذا السؤال بالطبع مغالطة، لكنها مغالطة يرتكبها المستشرقون والسلفيون باستمرار. عندما يقولون: النصرانية دين فانهم يعنون المعتقد وعندما يقولون: الاسلام دين ودولة فانهم يعنون الحضارة الاسلامية. لو

46 ـ هناك بالطبع ظاهرة سلبية. لقد استعمل الدين في معارضة اصلاحات ضرورية.

47 يتفق في هذه النقطة السلفيون مع المستشرقين، ويدعون ذلك تحت تأثيرهم.

48 ـ كما نجد ذلك في الامبراطوريات القديمة وفي الدولة الفاشية.

عنوا بالنصرانية حضارة محددة لوجب عليهم الاعتراف بانها دين ودولة، كنيسة وادارة، بابوية وامبراطورية. ولو عنوا بالاسلام المعتقد لوجب القول انه دين فوق الدولة وما سواها.

ان العبارة التي نحن بصددها تبررها ظروف القرن الماضي، ظروف مواجهة الفقهاء لليبرالية الغربية. لكنها لا تعبر عن روح الدعوة الاسلامية. التعبير الصحيح، حسب مصطلحاتنا، هو ان نقول: الدولة السلطانية دين ودولة. أما الاسلام فإنه دين الفطرة الذي يهدف الى إحالة الدولة الى لا دولة.

كما ان التاريخ الوقائعي لم يعرف دولة ـ اسلامية ـ باستثناء فترة الوحي والالهام ـ، كذلك لم تظهر في التأليف الاسلامي نظرية دولة ـ اسلامية. نجد فيه نظرية الدولة الطبيعية وبالمقابل فكرة الخلافة: الواقع وقانونه العادي في جانب، الطوبى وقيمتها الاخلاقية في جانب آخر. اما الدولة الشرعية، وهي الدولة الطبيعية التي تتخذ الشريعة قانونا لها، فانها ليست دولة ـ اسلامية بمعنى دقيق.

يتفق في هذا التمييز بين الواقع والقيمة الفقهاء والمؤرخون والفلاسفة ولا يتصور اي واحد منهم فكرة الدولة الاخلاقية كما تصورها في الغرب المسيحي ماكيافلي ومن نحا نحوه. لنختم اذن هذا الفصل بمقارنة سريعة بين ابن خلدون وماكيافلي: كلاهما يمثل، في الحضارة التي ينتمي اليها، نظرية الدولة الطبيعية، كلاهما متشبث بالواقعية في شؤون السياسة. ومع ذلك ما أكبر الفرق بينهما؟

يضع ابن خلدون، كما تمليه عليه عقيدته، مقاصد الشريعة فوق اهداف الدولة. فتبقى هذه، في نطاقها الطبيعي، بدون مبرر اخلاقي. يعرّف الفرد المقصور في الدولة بكونه لا يتحكم في نفسه، والفرد الحر بكونه من يملك وازعاً في ذاته. يصف المدينة الفاضلة بانها التي لا يحتاج افرادها الى ادارة، ويحدد الخلافة الصحيحة بانها النظام الذي يتميز بان الوازع فيه ديني. هذه احكام تدل كلها على ان ابن خلدون ينزع كليا مفهوم الاخلاق من مجال الدولة ليضعه في وجدان الفرد المؤيد بالتوفيق الإلهي. لذا، لا يفكر ابن خلدون في اصلاح الدولة، اي جعلها اخلاقية. هذا مشروع عقيم في نظره، لا سبيل الى تحقيقه بالوسائل الطبيعية. كل دولة لها عمر طبيعي كما لكل رجل عمر محدود: يمكن معالجة خلل طارىء، يمكن تأخير ساعة الانهيار لكن لا

سبيل لاستدامة دولة معينة باللجوء الى النواميس المعتادة. يحكي لنا التاريخ، ويثبت لنا الفقه، ان دولة اخلاقية وجدت بالفعل، لكن كان ذلك في زمن الوحي، عندما «غسل جبريل قلب النبي» واثر النبي فيمن حوله حتى «كانوا يعصلون الدين على امور دنياهم وان افضت الى هلاكهم وحدهم دون الكافة»[49]. حينذاك لم تعد دولةً طبيعية، حيث انها تسامت عن العادات الحيوانية. فيحق لنا ان نسميها **دولة اللاّدولة**.

اما ماكيافلي المعجب بتاريخ روما، والذي كان يرى في انتشار الدعوة المسيحية سبب انحلالها وانهيارها، فانه يفتقد غاية عليا يضعها فوق الدولة. ليس غريبا اذن ان يجعل من قانون الدولة، من استمرارها وتوسعها وتفوقها على سواها، هدف كل المشاريع البشرية. تمسي الاخلاق، في هذا المنظور، قواعد سلوكية ومعتقدات مستوحاة من قانون الدولة. فتتوحد القيمة مع التاريخ والاخلاق مع الدولة.

هناك مجال واسع يلتقي فيه ابن خلدون وماكيافلي وتكاد بعض عباراتهما ان تكون مترادفة. لنتذكر مثلاً اقوالهما في استغلال الدين من جانب الدولة. يتفق الرجلان في تحليل آلة السياسة، في كل ما يتعلق بالواقعية وبالتشاؤم، في وصف شؤون البشر. لكن هناك نقطة جوهرية يفترقان عندها: ابن خلدون مؤمن الى حدّ التصوف، وماكيافلي لا ديني المفكر والوجدان. الاول فقيه مسلم متأثر بالافلاطونية الهيليستيية، الثاني وارث الثقافة الرومانية متأثر بافلاطون الحقيقي وبارسطو[50]. وبسبب الاختلاف في المنطلق يتوصل الرجلان الى استنتاجات متباينة: يستخلص المفكر العربي من ايمانه بقيم خارجة عن الدولة، استحالة اصلاح اي نظام سياسي ادركه الهرم، ومن هنا واقعيته المطلقة وتشاؤمه التام. اما المفكر الايطالي فانه، بوضعه كل الاخلاق في اطار الدولة، يجعل من هذه الاخيرة منتدى ومنتهى التطور، فيفتح الباب لإصلاحها وتقدمها المستمر[51].

49 ـ XXIV، ص368.

50 ـ هناك ايضا اختلاف في المنهج. المرجع الاول لدى ابن خلدون هو الدولة العربية القبلية في حين ان مرجع ماكيافلي هو تاريخ روما القنصلية

51 ـ حسب تأويل هيغل وهو التأويل الذي لعب دوراً هاما في الفكر السياسي الغربي.

يعتقد ابن خلدون، كغيره من المفكرين المسلمين، ان الخلافة، وهي النظام الحكومي الاسمى، لا يتحقق الا بهداية ربانية[52]، يعني ان الخلافة ليست نموذجا ضمن نماذج الحكومة العادية، وانما هي ثورة على كل سلطة حكومية، هي انحلال الحكومة المتعالية المستقلة المستغلة في المجتمع ـ الأمة، وانحلال الوازع الخارجي في الوازع الوجداني الفردي. لا أحد من مؤلفي الاسلام يظن ان الدولة الطبيعية يمكن ان تنقلب بالطرق الطبيعية الى خلافة، لأن النظامين ينتميان الى عالمين متناقضين: عالم الطبع وعالم الأمر. ان المفاهيم التي يستعملها الفقهاء وغيرهم من مؤرخين وفلاسفة تنطوي على عناصر نظرية اخلاقية، اي نظرية الفرد المسلم ونظرية الأمة الاسلامية، لكن يمتنع ان تشيَّد عليها نظرية دولة ـ اسلامية، لأن العبارة كما اوضحنا متناقضة في ذاتها[53].

نرى هنا صعوبة المقارنة بين الفكر السياسي الذي نشأ في أرض الاسلام وبين الذي نشأ في الغرب المسيحي، حتى عندما يتعلق الأمر بمؤلفين متقاربين في الظاهر. ان الفكر السياسي في الاسلام متجذر في الطوبى التي كانت نتيجة ضرورة معايشة الدولة السلطانية رغم اهمالها لمقاصد الشريعة. انه يصف بدقة وتجرد النظام القائم، فيتفق بذلك مع المدرسة الماكيافلية. لكن ما لا يستطيع تصوره بحال هو ان تكون الدولة القائمة حاملة لقيمة اخلاقية.

اذا اصطلحنا، كما بيَّنا ذلك في فصل سابق، على ان نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر الى الكيان السياسي كتجسيد للعقل وللاخلاق، يحق لنا ان نقول ان الفكر الاسلامي، القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمن اخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة[54].

52 ـ قد يستغرب عزوب هذه الفكرة الأساسية عن فهم اغلبية المعلقين ـ ما عدا علال الفاسي ـ اذا لم يكونوا تناسوها عن قصد!

53 ـ لم يعتبر القرآن سبب الدولة مبررا لعدم الوثوق بالعهد. «XIII، ص267. هذا رفض واضح لكل ماكيافلية

54 نلمس هنا جهل مفهوم العلمنة ونعرف أنه أعمق من مجرد فصل الدين عن الدولة، والا لكانت الدولة السلطانية علمانية بالفعل.

الفصل الخامس

ـ دولة التنظيمات ـ

ليست الدولة الحديثة في البلاد العربية الاسلامية نسخة باهتة للدولة السلطانية التي وصفناها في الفصل السابق. انما هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي الذي اورثها كثيرا من الافكار والانظمة وانماط السلوك التقليدية، وعملية اصلاح غيرت شيئاً من التراتيب الادارية العليا واستعارت من الخارج وسائل مستحدثة للنقل والاتصال بهدف تطوير الزراعة والتجارة.

منذ قرون والدولة، في البلاد العربية الاسلامية، سلطانية، تخدم السلطان ـ ظل الله على الارض. الجيش؟ هو يد السلطان، يحارب في الداخل اكثر مما يواجه الخارج. الضرائب؟ هي غرامة تقدّر بما يحتاج اليه الامير لا بما تستطيع تحمله الرعية، فتؤخذ غصبا من التاجر والفلاح والصانع وحتى من الموظف اذا غضب عليه ولي نعمته. الادارة؟ هي في الغالب أمانة، يعني انها تطلق على افراد يؤتمنون على مال السلطان من نقود وعروض وماشية وعقار. ما عدا هذا فهو تحت تصرف الجماعات ـ القبيلة، الحرفة، الزاوية، العلماء، الشرفاء... لا يُوجد ارتباط بين دولة السلطان وبين المصالح الجماعية. ليست التوظيفات تعويضات على خدمات، انما هي رمز الانقياد والطاعة. منطق السياسة شيء، ومنطق المصلحة الاقتصادية والاجتماعية شيء آخر(1). تعني الدولة بالضبط ما يدل عليه القاموس: القهر والتصرف الحرّ في بيت المال(2).

1 ـ هذه نظرة أدلوجية للوضع القائم، النظرة التي كان يود السلطان ان تشرعها الرعية وترى بها الأمور.

2 ـ يقول الكواكبي: «المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم. ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدي فيضع كعب رجله على افواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته.» الاعمال الكاملة، القاهرة 1970، ص340.

ومفاجأة ظهر الخطر من جهة الغرب المسيحي ، اكبر بكثير من الخطر الصليبي الذي عرفه الشرق الاسلامي قبل ثلاثة قرون ، لأن نسبة القوى قد تغيرت منذئذ لصالح الغرب ولأن ميادين تفوقه تنوعت وتعددت . كان رجال الدولة العثمانية واعين لضرورة الاصلاح ابتداء من نهاية القرن السادس عشر ، لكنهم واجهوا في القرنين التاليين دولة كانت تنهج سياسة توسعية هجومية ، هي روسيا القيصرية . ومع مطلع القرن التاسع عشر اصبحت جميع الدول الاوروبية تتبع نفس الاتجاه ، بكيفية او باخرى ، متسترة وراء مصالح تجارية كانجلترا او اهتمامات سياسية دينية كفرنسا . فلم يتحقق من الاصلاح شيء .

نذكر باختصار ان الدولة المطالبة آنذاك بالاحتراز من الخطر ، كانت الدولة السلطانية المتميزة بفصم تام بين ولي الأمر من جهة وبين الرعية من جهة ثانية . كان الخطر موجّها الى الاثنين معا : كانت الدول الاوروبية مسيحية تعادي الاسلام ، استغلالية تتوخى امتلاك الارض واحتكار التجارة والصناعة ، توسعية تريد الاستقلال بالسيادة . كانت في آن صليبية ، استعمارية ، امبريالية . فعارضت اهدافها مصالح الفقهاء انصار الشريعة ، ومصالح النخبة الحاكمة ، ومصالح الجماعات الشعبية من تجار وصناع وملاكين عقاريين . لا يجب ان نتخيل ان الناس آنذاك كانوا ساهين عن الاهداف البعيدة والملابسات المتشابكة . ان مسلمي المشرق والمغرب ، وان لم يعرفوا بالضبط قوانين المجتمع الغربي الحديث ، كانوا بمقتضى تجاربهم الطويلة المريرة في الاندلس وفلسطين والبلقان ، يدركون ان الخطر الاوروبي يستهدف الدين والدولة والمجتمع[3] . كان اذن اتفاق ضمني بين السلطان والرعية ، بجميع مكوناتها ، ضد الاجنبي ، لكنه اتفاق موقت لا يمحي تماما تناقض المصالح ، وهذا ما سيتضح مع مرور الاعوام وتوسع رقعة الصراع بين الشرق العربي الاسلامي والغرب الاوروبي .

في مرحلة أولى ، دامت الى حوالي 1880 تقريبا ، كانت عملية الاصلاح تقوم بها الدولة السلطانية ذاتها وان كانت متأثرة بضغوط دول اوروبا ونصائح قناصلها وسفرائها وكتابها . من المعلوم ان الاصلاح لم يكتب له النجاح الكامل في اي بلد من

3 ـ حللنا هذه النقطة بإسهاب في كتابنا حول الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية العربية ، باريس ، ماسبيرو ، 1977 .

البلدان العربية ولا حتى الاسلامية ، لاسباب متعددة لا موجب لتفصيلها هنا . لنذكر منها واحدا داخليا ، نظنه رئيسيا . لم يكن الاصلاح يحمل معنى واحدا بالنسبة للسلطان والرعية او لمن يتكلم باسمها من فقهاء تقليديين او مثقفين جدد . بالنسبة للأول يعني الاصلاح تقوية السلطة التي يتمتع بها ، متذرعا بلوازم مدافعة الأعداء . مبدأ دائما بتدريب الجيش وتسليحه بكيفية عصرية . في هذه الحال ، لا يمثل الاصلاح قطيعة مع الماضي ، بل يعني بالعكس تثبيت النظام القديم بميزاته الجوهرية . ليس من الغريب ان تنتشر آنذاك فكرة الاستبداد النير ، تماما كما انتشرت لأسباب مماثلة في بروسيا وروسيا في القرن الثامن عشر . كان فولتير يقول : اسهل على الفيلسوف ان يقنع فردا واحدا بضرورة الاصلاح ، فيفرضه من فوق على الجميع ، من ان يقنع جماعات متعددة ، لكل واحدة منها مصلحتها في بقاء النظام العتيق . وهذا ما كان يقوله الشيخ محمد عبده مثلا . من هنا جاءت الحملة على كل الوسائط ، ليفسح المجال للحاكم المصلح[4] .

بيد ان الاصلاح في عين الرعية هو القضاء على اسباب الانحطاط ، وفي مقدمتها الاستبداد الذي أدى الى الجور والاستئثار بالخيرات . لا بد من الرجوع الى حكم العدل والشورى وتحقيق المصالح العامة . السبيل الوحيد لمواجهة العدو هو تقوية المجتمع بالعدل المنافي للاستبداد . لا شك أن هذا التناقض كان أهم اسباب اخفاق الاصلاح الذاتي .

أدى الاخفاق الى تدخل أوروبي مباشر بدعوى ان السلطة الاجنبية وحدها قادرة على التوفيق بين اهداف الخصمين : المحافظة على نفوذ السلطان من جهة وتلبية مطالب الجماعات التي تكوّن الرعية من جهة ثانية . هذا ما قاله الانجليز في مصر بعد ثورة عرابي والفرنسيون في تونس والمغرب بعد سنوات من القلاقل والفوضى مهّدوا لها بضغوطهم وغزوها بابتزازهم . الا ان الدعاية الانجليزية والفرنسية وجدت أذنا صاغية عند كثير من اصحاب المصالح . فتحققت اصلاحات تحت الحكم الاوروبي المباشر لم تتحقق تحت الحكم السلطاني السابق .

كان الاصلاح يهدف في المرحلة الاولى الى تقوية الدولة السلطانية مع تحقيق بعض

4 ـ انظر ما قلناه في هذا الصدد في البحث حول مفهوم الحرية ، ص 30–32 .

المصالح الاقتصادية بالتبعية. اما اصلاح المرحلة الثانية فانه يهدف، في الظاهر على الاقل، الى وضع الدولة في خدمة الرعية. في كلا الحالتين، كانت أداة الدولة تتغير، الا انها تبقى في الاولى سلطانية مُلكية، وتصبح في الثانية، نسبيا، منفصلة عن اهواء السلطان خاضعة لرغبات الرعية[5]. الهدف مختلف، والوسيلة واحدة. ما هي هذه الوسيلة؟ اي ما هي النقاط الرئيسية في برنامج اصلاح الجهاز الاداري والحكومي؟

- تدريب وتسليح الجيش تدريبا وتسليحا أوروبيين.

- انشاء طبقة بيروقراطية بمعنى عصري، اي تكوين موظفين مدربين مختارين على اساس مباراة مفتوحة للجميع، يتقاضون رواتب معلومة، ويطبقون قوانين عامة، ويخضعون لتنظيم هرمي. ينتظر من العمل البيروقراطي ان يفصل مفهوم الدولة عن شخص السلطان، ان يجرد القانون عن كل تأثير ذاتي، ان يشيع الضبط والانضباط في المجتمع.

- تدوين القوانين في مجلات مرتبة ترتيبا سهلا منطقيا لكي يكون العمل بها يسيرا مسترسلا غير مرتبط بالاجتهادات الذاتية.

- تغيير مناهج التعليم لسدّ حاجات الجيش والبيروقراطية من جنود وموظفين اكفاء.

- تنمية موارد الخزينة لتسديد المصاريف المترتبة عن الاصلاح، بتحسين طرق الجباية وتوسيع قاعدتها. وذلك بتطوير وسائل الانتاج في الزراعة والصناعة، وبتجديد وسائل النقل، وكذلك بفسخ الاحتكارات التجارية وكسر الحواجز الجمركية.

هذا البرنامج هو الذي طبق اثناء مرحلتي الاصلاح. تستلزم عناصره بعضها البعض: لا بيروقراطية بدون اصلاح ثقافي، لا جيش بدون تعليم عصري، لا ببيروقراطية ولا جيش بدون اصلاح جبائي، لا اصلاح جبائي بدون ارتفاع

5 - هذا ما يفسر ميل ليبرالي تلك الفترة نحو الحكم الاوروبي باعتباره طريق الاصلاح. نذكر بعلاقة عبده مع كرومر في مصر.

«الانفتاح». وراء البرنامج منطق، هو منطق الفكرة الليبرالية حول الدولة التي كانت رائجة اثناء القرن التاسع عشر.

نطرح هنا السؤال التالي: ماذا كانت آثار الاصلاح على وجدان الفرد الذي يعيش في احضان الدولة الجديدة؟ قبل ان نجيب علينا ان لا ننسى ان التنظيمات الحديثة أدخلها، في المرحلة الاولى، السلطان آملا تقوية سلطته في الداخل والخارج، وقام بها، في المرحلة الثانية، مستعمرون اوروبيون مستهدفين منها تشجيع الاستيطان الاوروبي وتوسيع اقتصاده، وبالتالي اضعاف النخبة الأهلية مع كسب ولاء الجماعات الاكثر تضررا من النظام البائد. لا يمكن ان نحكم على الاصلاح في حد ذاته، لا بد من الالتفات الى اهدافه الخفية والى شخصية القائمين به.

قلنا ان الفقهاء كانوا في السابق صلة وصل بين السلطان والرعية. في ظروف خاصة كان بعضهم يقترب من السلطان ليصبح من دعاته الاوفياء، وفي ظروف أخرى كان بعضهم يتكلم باسم الرعية مخاطرا بحياته وممتلكاته. ماذا كان موقفهم من سياسة الاصلاح، ذات النزعة الليبرالية؟

لا بد من التمييز بين المرحلتين. في المرحلة الأولى، وافقوا على المضمون الاصلاحي بشرط ان يتقيد السلطان بالشرع، لكي تتحقق المصلحة العمومية وترفع معالم الدين، وهذا بالضبط ما كانت تدور حوله نصائح الفقهاء منذ ان تحولت الخلافة الى ملك. لذا، نلاحظ ان جميع المؤلفين، في اواسط القرن الماضي، يطيلون الكلام عن العدل جاعلينه مرادفا لمفهوم الاصلاح. فطبعت من جديد الكتب القديمة حول السياسة الشرعية واهتم الناس من جديد بابن خلدون ومن تأثر به من المتأخرين كابن الازرق[6]. لا حاجة لنا هنا في التوسع في هذه النقطة. لنكتف ببعض الاقوال. يعلق الطهطاوي على دستور 1830 الفرنسي (الشُّرْطة): «ولنذكر لك وان كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى.. لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بان العدل والانصاف من اسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع

6 ـ ابو عبد الله ابن الازرق، «بدائع السلك في طبائع الملك»، بغداد، 1977

فيهم من يشكو ظلما ابدا والعدل أساس العمران. »(7) يقابل ابن ابي الضياف بين الحكم المقيد والحكم المستبد مستشهدا بأقوال ابن خلدون وابن الازرق والشاطبي ثم يعلق: «واذا تتبعت فروع القوانين على اختلاف انواعها لا تجدها خارجة عن مقتضيات العدل المعتبر وجوده في كل ملة وسد ابواب ضده. »(8) نشتم هنا ايضا كلمة جمال الدين الافغاني المتواترة: «لا تحيى مصر ولا يحيى الشرق بدوله وإماراته الا اذا اتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه باهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ولا عدل الا مع القوة المقيدة. »(9) يعرف هؤلاء المؤلفون ان الاهتمام بالاصلاح راجع الى الخطر المتمثل في الحرب ويعرفون، او يظنون، ان الحرب قد تقوى بالعدل، فيقولون: لا بد من العدل اذا اراد الشرق ان ينهض، والعدل يعني تقييد السلطان بقواعد الشرع. وجد الفقهاء فرصة في أزمة الحكم السلطاني وتهديد الغرب له للمطالبة بالرجوع الى الدولة الشرعية العادلة. الدولة العادلة هي في الاساس جهاز حكومي يحفز السكان على تنمية مواهبهم وعلى تعمير الارض. وهذا بالضبط ما قاله مصلحو القرن الثامن عشر في مواجهتهم المَلكية المطلقة. من هنا جاء الاتفاق الضمني بين فقهاء هذه المرحلة وبين الليبراليين، المحليين والغربيين. فتمتزج في الحركة الفكرية التي نشأت آنذاك، والتي تزعمها على العموم فقهاء ومتفقهون، الدعوة الدينية والدعوة السياسية. كانت سلفيةً وليبراليةً في نفس الوقت. وهذه نقطة يجب الانتباه اليها، عند الحكم على مؤلفي تلك المرحلة، لكي لا نخلط بين مواقفهم ومواقف من جاء بعدهم، رغم ان الجميع يلجأ الى نفس الحجج والشواهد.

لقد قوى اصلاح المرحلة الاولى نفوذ السلطان، كما يوضح لنا ذلك تاريخ محمد

7 ـ رفاعة الطهطاوي، الاعمال الكاملة، بيروت، 1972، ج II، ص95

8 ـ يرى ابن الضياف نقل استشهاده بابن الازرق «نقل الازرقي في كتابه بدائع السلك عن الشيخ الطرطوشي ان السلطان الكافر اذا كان حافظا للسياسة الاصطلاحية ابقى واقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه المضيع للسياسة الشرعية، والجور المرتب ابقى من العدل المهمل، اذ لا اصلح للسلطان من ترتيب الامور ولا فساد له من اهمالها. ولا يقوم سلطان ايمان او كفر الا بعدل نبوي او ترتيب اصطلاحي» اتحاف اهل الزمان باخبار ملوك تونس وعهد الامان، تونس 1964، ج 1، ص45

9 ـ خاطرات جمال الدين الافغاني، دمشق، 1965، ص52، 53.

علي باشا ، حاكم مصر والسودان ، لكنه خدم ايضا ولو بصفة غير مباشرة مصلحة الرعية بادخال تحسنات على الحياة اليومية . كان على الفقهاء ان يرحبوا به ، لكن كان عليهم في نفس الوقت ان يمنعوه من التحرر نهائيا من قيود الشرع . بعبارة أخرى ، كان على الفقهاء ان يظهروا ان العدل بالشرع والشرع بالعدل وان التقدم منوط بالاثنين معا . لقد انفصل منذ قرون في التجربة السياسية الاسلامية الشرع والعدل والعمران . وها هي التجربة الاوروبية تدل على ارتباط العمران بالعدل . هل ينزوي الشرع تماما وينشطب من المعادلة الانسانية؟ هذا خطر تنبه له الفقهاء ، لذلك عملوا على ربط العدل بالشرع للمحافظة على معالم الدين ، معتمدين على اقوال ابن خلدون . في هذه الظروف ، روجوا القولة المعروفة : الاسلام دين ودولة ، وهي قولة كانت آنذاك ضرورية ومطابقة للمصلحة القائمة .

في المرحلة الثانية أخذ الغربيون بزمام الحكم فتحقق الخطر وانزوى الشرع تماما من معظم مظاهر الحياة العامة . انعزل في الواقع اليومي الشرع عن العدل والعمران ، فانعزل الفقهاء ايضا عن الليبراليين . ركز هؤلاء اهتمامهم على تثبيت العدل وتشجيع التطور والعمران ، فوضع الفقهاء في مقدمة المشكلات تطبيق الشرع . حينئذ تغيرت طبيعة الحركة الاصلاحية وهو تغيير قد يحصل في ذهن الرجل الواحد . اذا اتفقنا على ان نسمي تلك الحركة سلفية ، فلا بد من التمييز بين طورين : طور تتداخل فيه السلفية والليبرالية ، وطور تتميز عنها بكيفية جذرية[10] . الاحسن بدون شك هو ان ننعت بالسلفية المرحلة الثانية فقط ، لكن حتى اذا اطلقنا النعت على المرحلتين معا ، فلا بد من التذكير بالفرق بينهما لانه من غير المعقول ولا من المنتظر ان يقف الفقيه نفس الموقف من اصلاح يقوم به أمير مسلم ، وإن كان اسلامه ظاهريا فقط ، واصلاح تقوم به ادارة اجنبية غير مسلمة تهمل الشرع وترميه بعرقلة التطور .

10 . لكي نعرف الى اي اتجاه ، سلفي او ليبرالي ، ينتمي هذا الكاتب او ذاك ، او نفس الكاتب في هذه المرحلة او تلك من حياته ، علينا ان نضع السؤال التالي : ما موقفه من دور الشرع في المجتمع؟ ينظر الليبرالي الى المصلحة الاجتماعية فقط كما يثبتها العقل ، اذا اتفق معها الشرع فذاك ، والا غلبت القاعدة العقلية بدون تردد . اما السلفي فإنه لا يضع اي شيء فوق القاعدة الشرعية . يلتفت الى المصلحة اذا انعدم النص او اشكل . صحيح ان الشرع يعتمد ايضا في ابواب عديدة على المصلحة ، لكن تبقى دائما ثغرة ، وان دقت ، يتميز فيها الشرع عن العقل . انظر XIII في هذه المسألة الجوهرية

اذا تذكرنا ما قلناه حول نماذج الحكم عند ابن خلدون : حكم الغلبة والقهر البعيد عن كل قانون مرتب ، حكم السياسة العقلية المستهدفة جلب المصالح ودفع المضارّ في هذه الدنيا حسب محسنات العقل ، حكم السياسة الشرعية التي تحقق نفس الأهداف لكن عن طريق الانقياد لشرع منزل ، وأخيرا وضع الخلافة الذي يضمن في آن المصالح الدنيوية والاخروية وحيث يكون الوازع دينيا ، اذا تذكرنا هذا ، اين نضع الدولة المنتظمة ، أي دولة عهد التنظيمات التي ادخلت عليها اصلاحات ذات طابع ليبرالي؟ واضح ان السلطنة ، قبل الاصلاح ، كانت تنتمي الى النمط الاول . لو أصلحت على يد أمراء مسلمين وتحقق فيها من جديد العدل وانتشر العمران واقيمت معالم الشرع ، لأصبحت امامة شرعية كما طالب بها الفقهاء منذ قرون[11] . لكن هذه أمنية لم تتحقق . لم يقم اركان العدل في البلدان العربية في القرن الماضي الا ادارات اجنبية اوروبية[12] اذن ، الدولة المنتظمة هي دولة السياسة العقلية . لا يتردد الفقيه في تفضيلها على السلطنة الجائرة التي سبقتها ، لكنه لا يتردد ايضا في مطالبتها بالتحول الى امارة شرعية . يقبل آليتها المستحدثة التي تحقق العدل وتشجع العمران ، لكنه يذكر باستمرار ان الشرع يجب ان يكون أساس التشريع لأنه لا يتعارض ابدا مع المصلحة ، بل هو عدل كله ورحمة كله وحكمة كله ، كما قال ابن القيم .

كان التشريع في الدولة المنتظمة ، في المرحلة الثانية بخاصة ، يضع الشرع في مرتبة أدنى من العادات الجاهلية ، باعتبار ان لهذه اسبابا اقتصادية يستطيع المستعمر ان يوظفها لاغراضه ، في حين انه لا يرى من القواعد الشرعية سوى نتائجها السلبية وهو لا يستطيع تغييرها او الحد منها . امام هذا الاحتقار المفرض ، حيث يشجع المستعمر في بعض الحالات العادات الاجتماعية ليرمي بها الشرع فيما بعد ، كان واجبا على الفقيه ان يثور ويطالب بجعل الشريعة هي القانون الاسمى الذي يستوحي منه

11 - يخصص ابن ابي الضياف خاتمة العقد الاول من كتابه لذكر « شيء مما ورد في العدل والمشورة وصفة الامام العادل وغير ذلك مما تحسن به عاشرة الملوك » ، اتحاف اهل الزمان ... ج 1 ، ص72

12 - لا نتكلم عن المناطق الصحراوية من الوطن العربي التي لم تكن تهم الغرب انذاك . لم تكن مهددة فلم تطرح فيها قضية الاصلاح . نظمتها حركات من نوع خاص كالوهابية والمهدية والسنوسية والتجانية . لم يدع اي من زعماء هذه الحركات الخلافة العامة ، ولو ادعاها لما كان في مقدوره ان يحقق دعواه . اذا ، لا نتكلم عنهم هنا ، ونهتم فقط بالدول الكبرى نسبيا مثل مصر وتونس والمغرب وبالطبع الايالة العثمانية التي كانت تتحكم في اسيا العربية

الشرع كل القواعد والتراتيب، ابتداءاً من الدستور وانتهاءاً بالقرارات الادارية[13].

اذا كان الفقيه قد عايش السلطنة دون ان يكف عن المطالبة بالعدل عن طريق اقامة معالم الشرع، فانه يعايش دولة السياسة العقلية التي تحقق العدل اعتمادا على العقل البشري وهو لا ينفك ينادي بضرورة الرجوع الى الشريعة كضمان العدل التام[14].

الى هذا الحد، لم نتطرق، لا من بعيد ولا من قريب، الى مقاصد الشرع او الى الخلافة. لو كانت الدولة المنتظمة كلها عدلا وعمرانا ـ وهو ما لم يحصل ابدا ـ لكانت دولة عقلية ليس الا، لانها تضع الناموس فوق الشرع. حتى لو حققت العدل والعمران مع احلال الشريعة المحل اللائق بها، لأصبحت دولة شرعية عادلة ولبقيت بعيدة عن مرتبة الخلافة، لأن الخلافة لا تقوم الا اذا كان الاعجاز وجدانياً.

عندئذ، يستبعد مبدئيا ان يتصالح الفقيه مع دولة التنظيمات: ان بقي فيها ظلم ـ وهذا هو الواقع ـ فانه يرفضها، ان كانت عدلا كلها دون ان تجعل من الشرع مصدر تشريعها، فانه ينتقدها، ان كانت عادلة شرعية، فانه يتحملها ـ في انتظار المعجزة التي تحيلها الى خلافة بتغيير الطبيعة البشرية.

هكذا، لم يطرأ في العمق اي تغيير على موقف الفقيه تجاه الدولة، الموقف الذي اوضحناه في الفصل السابق. لم يزل متشبثا بطوبى الخلافة، بل زاد عليها طوبى الامامة الشرعية. كان يتمنى تحقيق مقاصد الشريعة فاصبح يتمنى تطبيق قواعدها الحرفية. تعمّقت وتعقدت طوبوية الفقيه، فابتعد اكثر عن الظروف الفكرية الملائمة لتنظير العلاقة الواقعية بين الدولة والافراد. لم نجد نظرية الدولة، بمعنى محدد، في الفكر السياسي التقليدي، ولم نجدها كذلك عند مؤلفي عهد النهضة[15]. بل يمكن القول ان فكر هؤلاء ابعد عن الواقع من التفكير القديم. وقد يكون هذا هو السر في

13 ـ من المعلوم ان هذا المطلب لم يتحقق كلية في اي بلد من البلاد الاسلامية.

14 ـ هذا اذا افترضنا ان الادارة في عهد الاستعمار كانت ليبرالية وعادلة تماما. وهذا غير صحيح. لكن، بالمقارنة مع ما سبقها، لا شك أنها كانت اعدل، بشهادة الشهود انفسهم. إننا نتكلم دائما عن النماذج النصية، لنستقيم التحليل.

15 ـ نعني المؤلفين الأصلاء، لا التراجمة. والفرق بينهم غني بالطبع.

اكتشافات ابن خلدون المتوالية وفي عدم القدرة على تجاوزه.

نصل الآن الى جوهر القضية. هل غيرت دولة التنظيمات، المبنية على المنفعة كما يتميزها العقل البشري، نظرة الفرد العربي الى السلطة؟ هل جعلته يرى فيها تجسيا للارادة العامة وتجسيدا للاخلاق كما يقول هيغل بعد ماكيافلي؟ بعبارة أخرى، هل حدثت في عهد التنظيمات ظروف مؤاتية لنشأة نظرية الدولة، باعتبارها (اي الدولة) منبع القيم الخلقية ومجال تربية النوع الانساني حيث يرتفع من رق الشهوات الى حرية العقل؟

الجواب على السؤال هو النفي بالتأكيد.

وليس السبب الحقيقي هو موقف الفقهاء السلبي، كما يتبادر الى الذهن، لأن ذلك الموقف ذاته نابع عن واقع. فما هو الواقع اذن؟

ان مفهوم المنفعة العمومية، ركيزة دولة التنظيمات، قد قرّب بلا شك السلطة السياسية من المجتمع الانتاجي. اصبحت الدولة تتظاهر بانها لا تعدو ان تكون أداة في خدمة المنتجين، حيث انها تضمن لهم الأمن والعدل، تكافىء النافع وتعاقب المسيء، تصرف الضرائب في تجهيز البلاد بالطرق والموانيء.. الى آخر التبريرات الليبرالية المعروفة. كل هذا قرب بين الدولة كجهاز سلطوي وبين الانسان المنتج. لا جدال في ان هذه الظاهرة هي ما يفصل جوهريا دولة التنظيمات عن السلطنة التي سبقتها. الا ان التقريب المذكور مثّل وجهاً واحدا من أوجه الواقع. كانت المجتمعات العربية التي عرفت فعلا الاصلاح محكومة باقلية تتميز عن الاغلبية الخاضعة لها باللغة والجنس وحتى بالعقيدة. من هذه الوجهة لم يقع تغيير بالنسبة للعهد المملوكي. ان الفصم الذي ذكرناه في فصل سابق قد ترمم بعض الشيء في الميدان الاقتصادي، لكنه تأكد في الميدان الاجتماعي والثقافي، في ميدان السلوك والقيم. من المعلوم ان الحركة الوطنية لم تر في دولة التنظيمات مزاياها الادارية والاقتصادية بقدر ما رأت فيها سلطة الأجنبي المتسلط. صحيح ان بعض الزعماء في الشام تحالفوا مع الغرب ضد السلطان العثماني وان بعضهم الآخر في مصر تحالف مع الثاني ضد الأول حسب ما كانت تقتضيه الظروف والاحوال، لكن السلوك الغالب في البلاد العربية التي مرت بتجربة اصلاحية عميقة كان يتميز بكثير من الحذر تجاه الادارة

الجديدة لأنها كانت افرنجية او متفرنجة، اي معزولة عن عادات الاهالي.

رغم الاصلاح والعدل النسبي والنمو العمراني المهم، لم تتغمس الدولة في المجتمع، لم تتحد القاعدة القانونية بالضمير الخلقي. لم يمتك الفرد يربط علاقاته الحقيقية في نطاق الأمة وهي الرابطة الوجدانية، خارج الدولة، اي الرابطة السياسية بعبر جهاز الادارة والتنظيم والقمع (دولة المجتمع المدني حسب التعبير الهيغلي). لكن تجربة الفرد مع ذلك الجهاز لم تتبدّل.

لا نستغرب اذن اذا لاحظنا ان الاصلاح، اثناء مرحلتي عهد التنظيمات، لم يعن بدء الصلاح. يشير الاول الى الجهاز الذي يخدم الحاكم، فيما ان الثاني يهم الفرد وبالتالي الامة المكونة من الافراد المؤمنين. هكذا فسر الفقهاء الأمور للناس وهكذا رآها الجمهور. لهذا السبب امتزجت الحركة الوطنية التي كانت تريد نزع السلطة من الاجانب بالحركة السلفية التي كانت تهدف قبل كل شيء الى ارجاع الشريعة الى مركز التسيير. في بعض الظروف الخاصة كالتي عاشها المغرب بعد اخفاق المقاومة المسلحة لم تمثل السلفية والوطنية الا وجهين لحركة واحدة. لكن في الظروف العادية، هناك فرق في الاهداف. كما ميزنا بين السلفية والليبرالية مع تداخل المذهبين في تفكير مُصلحي القرن التاسع عشر، كذلك يجب التمييز، في مرحلة لاحقة بين الوطنية ذات الاهداف السياسية القريبة ـ تعويض الحكام الاجانب بحكام اهليين ـ وبين السلفية ذات الأهداف العقائدية البعيدة ـ فرض الشريعة كمصدر وحيد للتشريع[16]. في ظروف تاريخية غير التي عاشتها البلاد العربية منذ النهضة، كان من المحتمل، بل من المتوقع، ان تبدع الوطنية نظرية دولة تختلف تماما عن نظرة الفقهاء الى السلطة، الا ان استئثار الاجانب بالحكم، اي استمرار النمط المملوكي، دفعها الى تبني النظرة السلفية[17] بكاملها. ان الباحثين الذين درسوا الحركات الوطنية المصرية لا يجدون بدا، لما يتعرضون لافكارها ومذاهبها السياسية، من ترديد

16 ـ نعني مرة اخرى التمييز بين النظريات لا بين الشخصيات. قد تكون شخصية واحدة سلفية ووطنية كعلال الفاسي في المغرب والثعالبي في تونس. غير ان هذا لا ينفي جدوى التمييز المنهجي.

17 ـ لا ترتبط السلفية بالمذهب السني وحده بل تلتقي فيها كل المذاهب، من سنية واباضية وزيدية واثنا عشرية

الشروح الفقهية حول شروط الامامة الشرعية[18]. ومن نافل القول التنبيه على ان الامامة الشرعية التي كانت طوبى والحكم بين أيدي مسلمين، أضحت طوبى من نوع مضعَّف لما عادت السلطة الحقيقية بين أيدي افرنج او متفرنجين يدَّعون العدل ويقولون انهم لا يحتاجون الى شرع منزل. تجددت كل الظروف الخارجية، لكن الوجدان لم يتبدل، فبقي الوطنيون اوفياء لتصور الامارة الشرعية.

اما نجد لهذا الوفاء سببا واقعيا وهو ان الوطنيين لم يقتربوا ابدا من آليات الدولة المنتظمة ولم يتعرفوا عليها. كانوا منغمسين في المجتمع يعايشون أزماته ويعاينون انحطاطه. لم يتمثلوا واقع الدولة في حين انهم كانوا يعرفون بدقة واقع المجتمع. لذا، لجأوا الى الحل التقليدي وتصوروا الدولة كما ان يجب ان تكون لتلبي مطالب ضحايا البؤس والحرمان. وها النقطة المهمة: نفهم لماذا لم يبدع الوطنيون نظرية دولة، لكن هذا لا يغير شيئا من النتيجة وهي ان الدولة بقيت سراً محجوبا عنهم. كيف يفهمونها، كيف ينظّرونها وهم لا يعاينونها ولا يلمسونها؟

كانت الطوبى في الماضي نتيجة واقع سياسي مرّ، وفي نفس الوقت محاولة اختزاله وتصور نمط مناقض له. هذا ما رأيناه في فصل سابق. في العهد الحديث، أُصلحت أداة الدولة، تحسنت الاحوال الاقتصادية حتى بالنسبة للطبقات الضعيفة، لكن الدولة بقيت اجنبية وظل المجتمع تعسا. فعبرت الوطنية عن تعاسة جديدة خاصة بالظروف المستحدثة كما عبَّر الفقهاء من قبل عن تعاسة تشبهها مادةً وتختلف عنها صورة وتعبيرا. عندئذ، نفهم سر تجاوب الفريقين، وكون نظرة الوطنيين الى الحياة العامة لم تتعد طوبى الامارة الشرعية. في كلا الحالتين نجد تخارجا في الذهن وتلازما في الواقع بين سلطة القهر وحلم الحرية والمساواة.

قد تساءلنا في فصل سابق: اذا نظرنا الى الأشياء من زاوية معينة، ألم يحق لنا

18 ـ انظر المراجع التالية:
علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، القاهرة 1948.
علي مراد، الاصلاح الاسلامي في الجزائر (بالفرنسية)، 1967.
مالكم كير، افكار محمد عبده ورشيد رضا السياسية والفقهية. (بالانقليزية) لوس انجلس 1966
جاك جومي، تفسير المنار (بالفرنسية)، باريس 1954.

ان نقول ان طوبى الخلافة قد كرست الحكم السلطاني اذ ربطت التغيير بمعجزة لا يمكن التنبؤ بوقوعها. والآن نتساءل، رغم ما يبدو في التساؤل من تجنٍ غير مقصود: ألم يعمل تشتت الوطنيين بطوبى الامارة الشرعية، بكيفية غير مباشرة وبدون شك غير مرغوب فيها، على تكريس دولة التنظيمات كقوة قهرية «عادلة» تأمر فتطاع لأنها تؤمّن الناس وتنظم شؤونهم الدنيوية؟ ألم يعمل تجاهل واقع الدولة، اية دولة، على استمرار التجربة التقليدية، تجربة فصم السياسة عن الانتاج، والدولة عن المجتمع، والتاريخ عن القيمة؟

نطرح السؤال في صيغة أدق: تُذكّرنا الطوبى، من خلال هيمنة الواقع المرّ المتهافت، بما هو لازم عقلا على الانسان، لكي لا ينسى ان يكون انسانا، اي ان يثور باستمرار على ما في نفسه من حيوانية. بيد ان هذا لا يصح الا اذا عُرِفت الطوبى بانها طوبى. ان نبوغ ابن خلدون الفقيه المؤرخ الحكيم يتلخص في هذه النقطة بالذات عند نقده للفلاسفة المسلمين. اذا لم تُعْرف الطوبى بصفتها طوبى، بصفتها دعوى موجهة للانسانية جمعاء وللتاريخ كحركة تامة كاملة، فانها تحجب الواقع وتصبح بذلك وسيلة لتكريسه عن طريق تجاهله وتركه على حاله[19]. كلما حجبت الطوبى النظر الى واقع السلطة، أعاقت ظهور نظرية الدولة.

اعتنقت الحركة الوطنية في الاقطار العربية، كفكر سياسي، طوبى الفقهاء دون ان تعي انها طوبى. فاشاحت بوجهها عن كل نظرية موضوعية في مسألة الدولة. ففقهاء العهد الوطني متخلفون عن فقهاء عهد السلطنة والمفكرون الوطنيون متخلفون، في مسائل السلطة، عن معاصريهم الفقهاء.

19 ـ فتصبح أدلوجة.



الفصل السادس

- النظرية وواقع الدولة العربية القائمة -

لو كان هدفنا أوسع مما حددناه لانفسنا لوجب علينا ان نتعرض في هذا المقام الى اجتماعيات الدول العربية القائمة. لن نصف اذن باسهاب الوضع الحاضر. لقد لفتنا نظر القارىء الى بعض جوانب الموضوع عندما تكلمنا في بحث مستقل عن اجتماعيات الحرية، لأن التفكير في الحرية هو بالاساس تفكير في الدولة والمجتمع. نذكر فقط بالنتيجة التي توصلنا اليها، وهي ان العلم الذي يبحث في اجتماعيات الدولة، علم السياسيات، مهجور في مجموع البلاد العربية وان ما أنجز من دراسات في هذا المجال تم في اطار معاهد اجنبية. قلنا ان الحصار المضروب على السياسيات الموضوعية يشكل في حد ذاته مؤشرا على ضعف حرية المواطن. السؤال هو: هل يدل ضعف مؤشر الحرية الفردية على أنّ الدولة قوية؟

ان الدعاية الرسمية تحتضن المنطق الصوري وتؤكد على ان بناء دولة منيعة هو شغلها الشاغل. وبقدر ما تكون الدولة حديثة التأسيس بقدر ما تؤكد الدعاية على ضرورة ترسيخ قواعدها وتقويتها. فيطالب الفرد بكل التضحيات، المادية والادبية، خاصة تلك التي تمس حريته. نلاحظ بالفعل، حتى في تعاليق الصحفيين انه كلما صودرت حريات الفرد وصفت الدولة بالقوة والجبروت.

هذا هو الظاهر. والحقيقة؟

نسجل، بادىء ذي بدء، ان التشديد على ضرورة تقوية الدولة باستمرار دليل على انها ضعيفة باستمرار. اذا لم يقنع هذا الدليل الجدلي القارىء، فما عليه الا ان يلقي نظرة على السياسة الخارجية ليتأكد من نفس النتيجة، لأن المحكّ الحقيقي

لصلابة أية دولة يكمن في علاقاتها مع الخارج [1]. ان جميع الدارسين الموضوعيين متفقون مع الباحث التونسي هشام جعيط حيث يقول: « ان الدولة العربية ما زالت لا عقلانية، واهنة، وبالتالي عنيفة، مرتكزة على العصبيات والعلاقات العشائرية، على بنية عتيقة للشخصية. » [2]

هنا، لا بد من التنويه بتمييز مهم تهدينا اليه نظرية الدولة كما عرضناها في فصل سابق. لا تنحل الدولة كلية في الجهاز. اذا تجاهلنا التمييز المذكور سقطنا في الخلط واللبس. قد يكون الجهاز قويا، متطورا، ورغم ذلك تكون الدولة ضعيفة متخلفة. لنتذكر عهد التنظيمات، خاصة في المرحلة الثانية عندما أصبحت مجلات الحكم بين أيدي الاجانب. لقد ادخلوا تحسينات من كل نوع على الجهاز حتى أصبح أقوى مما كان عليه في اي وقت مضى. ومع ذلك هل يستطيع أحد ان يقول ان دولة كرومر في مصر او دولة ليوطي في المغرب كانت قوية، بل يحق التساؤل: هل كانت هناك دولة بالمعنى الذي حددناه سابقا؟ ونفس الملاحظة تصح على الدولة المعاصرة: ان جهازها قوي متطور، بل هو القطاع الاكثر تطوراً في الغالب، ومع ذلك يبقى وجودها كدولة بالمعنى الصحيح، في كثير من الكيانات العربية وحتى الكبيرة منها، موضوع شك وتساؤل.

منذ ان بدأ التفكير في مسائل السياسة والباحثون ينوهون بأهمية العنصر الادبي بجانب العنصر المادي. لذا، أوصى افلاطون بتوجيه التعليم، وحبذ روسو تأسيس دين مدني، ولاحظ ابن خلدون وماكيافلي ان الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبية. يستعمل الباحثون اليوم كلمة أدلوجة لنفس الغرض. فيمكن القول انه لا دولة حقيقية بدون أدلوجة دولوية[3]. لا نعني الدعاية الفجة التي تردد في كل حين منجزات النظام، الحقيقية والمزعومة؛ هذه مفروضة من فوق في حين ان

1 - قال هيجل إن ألمانيا غير موجودة كدولة في بداية القرن الماضي لأن صوتها كان غير مسموع في الجوقة الاوروبية انظر XIX، ص39.

2 - VII، ص79. يخص جعيط بحثه لتونس، لكن نتائجه قابلة للتعميم ما دامت العناصر الموروثة عن الماضي، والتي يبني عليها تحليلاته، مشتركة بين جميع سكان البلاد العربية. وكتاب جعيط من أهم ما أنجز في مجال النفسانية الجموعية العربية

3 - نسبة الى دولة بالمعنى المحدد هنا.

الادلوجة هي ما يستوعبه المواطن ويترجمه بعد حين الى ولاء، فيعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة. الادلوجة هي الوجه الأدبي للجهاز. تستطيع وسائل الاعلام ان تبلور الادلوجة، لكن لا يمكن ان تخلقها من لا شيء. لكي تتكون أدلوجة دولوية لا بد من وجود قدر معين من الاجماع العاطفي، الوجداني، الفكري بين المواطنين. وهذا الاجماع هو وليد التاريخ، وفي نفس الوقت، تعبير عن مصلحة حالية. هنا، نلمح مجالا أوسع من الدولة، حيث ان العنصرين المذكورين: التاريخي الموروث والاقتصادي الحالي، يكونان اساس كل مجتمع، مهما كان مداره وحجمه. بيد أن النقطة التي تهمنا هي ان الادلوجة الدولوية عقيدة وجدانية وليست شعارا فقط، انها الوجه المعنوي، ان لم نقل الوجه الحقيقي، للدولة. في بعض الاحيان، قد يكون جهاز ولا تكون دولة[4]. ما هو السبيل لفهم دور الادلوجة؟ السبيل الوحيد هو النظرية. ان النظرية وحدها توضح ان الدولة، والدولة الحديثة بخاصة، ذات وجهين: وجه مادي قمعي، ووجه أدبي تأديبي حسب تعبير غرامشي[5]. الوجه الثاني هو ما نعنيه بالادلوجة الدولوية.

قد يتساءل القارىء: وما حكم الطوبى، بين الادلوجة والنظرية؟ الطوبى، في استعمالنا المحدد للكلمة، هو تخيل نظام أفضل خارج الدولة القائمة وضدا عليها. تكون اذن أدلوجة حرية وتحرير، وبالتالي ادلوجة دولة مستقبلية، لكن لا يمكن ان تكون ادلوجة دولة قائمة. بل حيثما وجدت فوجودها دليل ضمني على ان الدولة التي تحتضنها ضعيفة، ينقصها تبرير أدلوجي يستوعبه الافراد ليجعلوا منه قانونهم الوجداني. لقد رأينا في الدولة السلطانية جهازا قمعيا صرفا يتساكن مع طوبى المدينة الفاضلة وطوبى الخلافة، دون ان يتوفر له أدلوجة تبريرية تخلق اجماعاً وتكسبه ولاء الافراد. كان المفروض في الفقهاء ان يمدّوا السلطة القائمة بالتبريرات اللازمة، الا انهم كانوا مرتبطين بفكرة الخلافة. نعم، قالوا للناس: أطيعوا أولي الامر منكم.

4 ـ لا يقال هنا كثير بين الدولة والامة. ينظر كثير من الناس الى الدولة وكأنها جهاز قمعي فقط، ويسمون ما عداه أمة. لكنهم يعبرون بذلك على أنفسهم فهم حقيقة قوة وصف الجهاز عندما ينهار، أثناء ثورة، يتعجبون ولا يدركون الاسباب.

5 ـ XVIII، ص358.

لكن قالوا للناس من قبل: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، ولم يبينوا أبدا سبل التوفيق اذا تناقض الامران، علما بان التناقض كان هو القاعدة في حياة المؤمنين لذا، لم تظهر أدلوجة، وبالأحرى لم تتبلور نظرية الدولة.

تدور تساؤلاتنا في الفصول السابقة، بالدرجة الاولى، حول الوجه الادبي للدولة، دون الوجه المادي. لم نتكلم طويلا على سبل تقوية الجهاز: البيروقراطية الحكومية المدنية والعسكرية، البيروقراطيات الخصوصية التي تسير الامدية والاحزاب والنقابات والجمعيات المهنية. هذا هو بالذات مجال علم السياسيات: كل بحث في هذا المجال يجري، من قريب أو من بعيد، على درجة بقرطة الحياة العمومية والخصوصية تحت عناوين مختلفة - انماء سياسي، عقلنة، مشاركة، تحديث... مستعارة كلها، مباشرة او بواسطة، من ماكس فيبر. اننا وضعنا هذا المجال بين قوسين لنركز النقاش على قضية الشرعية، حسب التعبير الفيبري، وهي قضية يطرحها ابن خلدون في ثوب آخر. اننا لا نقيّم قوة او ضعف الدولة بالنظر الى جهازها، بل الى ادلوجتها. بعبارة أخرى، اننا نتساءل: هل الدولة القائمة حاليا تعبر عن نشأة مجتمع سياسي أم لا؟[6] بما ان مفهوم المجتمع السياسي يستلزم مفهومين محوريين: الشرعية والاجماع، لا بد، للاجابة، ان نبحث في الذهنيات والسلوك، بل في الاجهزة التوجيهية والتأديبية[7]. ان من يبهره الجهاز القمعي قد يحكم على السؤال بالتفاهة ويقول: الدولة اليوم هي الجهاز، كل ما سواه سطحي، لا يفيد البحث فيه. هذا حكم صحيح في حدود ما ولقد طبقناه في الحكم على التحليل الفلسفي. لكن، من جهة أخرى، كل من يتأمل احوال الدولة، حالا ومستقبلا، يدرك بسهولة ان الجهاز وحده لا يضمن الاستقرار في عالم تتعدد فيه النزاعات العقائدية، وتتحارب فيه الدول بالأجهزة وبغيرها، بل تعتمد فيه على الضغط النفساني والنقد الأدلوجي اكثر مما تعتمد على الحرب الساخنة. كل دولة لا تملك أدلوجة تضمن درجة مناسبة من ولاء واجماع مواطنيها لا محالة مهزومة.

6 - لم نطرح هذا السؤال. إننا لا نقرر مسبقا أفضلية المجتمع السياسي من حق أي فرد أن يرى في المجتمع أساسي انحطاطا بالنسبة للانسان. لكن ما دمنا نبحث في موضوع سياسي فلا بد من التعامل مع المفهوم المتضمن فيه. لا نفضل هنا للميول الفردانية الرومانسية والمجتمع السياسي متنافيان بالتعريف.

7 - يستعمل العنف للزجر والتأديب كما يستعمل للقمع. لكن الهدف مختلف.

تساؤلنا اذن هو حول الذهن والسلوك، وبالتالي، حول موقف الفرد من الدولة بكل مظاهرها. من هنا جاء بحثنا عن عمق ما ورثناه من تجربة الماضي. واتضح لنا ان الدولة العصرية لا يمكن ان تعود رمز مجتمع سياسي الا اذا أوجدت أدلوجة دولوية.

هل هذا الشرط متوفر لدينا اليوم؟

اذا ألقينا نظرة على مجال الافكار السياسية وجدنا افكارا موروثة وأخرى مستحدثة.

ارثنا هو ارث الدولة السلطانية على المستويين: التنظيري والفكري. باعتراف الجميع، كانت السلطنة دولة القهر والسطو والاستغلال. فلم تكن تستوجب ولاء الفرد الذي كان يتولى عوضها الامة والعشيرة. كانت معزولة عمليا ومرفوضة ذهنيا، حيث كان الجميع ينتظر بروغ الخلافة، أي الدولة الفضلى. الارث اذن هو الفصل بين القيمة والاخلاق من جهة وبين الواقع والدولة القهرية من جهة ثانية. في نظر الفرد، لا تزاوج مطلقا بين القدرة وبين الحق. لكن، عندما يتعلق الأمر بالدولة، هل تتحقق القدرة في غياب كل حق؟ هذا السؤال هو الباعث على نظرية الدولة، وهو سؤال لم يطرح في نطاق، وبسبب، الدولة السلطانية[*]. كل مفكر جدي يقول: الدولة، قبل كل شيء، جهاز قمعي. ويتفق في هذا التعريف من يرى فيها تنظيما لازما دائما لبني البشر ومن يرى فيها مرحلة محددة على درب تقدم الانسانية، مرحلة تقدر بعشرات القرون. ان المفكر الاسلامي يقول ايضا ان الدولة دولة الانسان الحيواني. بِمَ يتميز اذن عن سواه؟ يتميز: اولا، بقوله ان للفرد العاقل الحق في ان يسمو بنفسه وان له القدرة على تحقيق سعادته بمعزل عن غيره؛ ثانيا بتمثله نظاما اسمى ينتظر تجسيده فوق الارض من إلهام رباني. هذا موقف مناقض تماما للموقف الذي أدى الى نظرية الدولة عند ماكيافلي وهيغل، تلك النظرية التي ترفض الحل الفرداني لانه غير ناجع وترفض الطوبى لانها متعلقة بتغير ارادة البشر وتقرر ان الحل هو في تأسيس الدولة، اي النظر اليها كمؤسسة تربوية تنقل البشر من الحيوانية الى

* ـ الى اي حد يمكن القول أن وجود الدولة السلطانية كان في حد ذاته عرقلة في سبيل بلورة نظرية الدولة؟ سؤال عويص، نقدم الفكرة هنا باحتراز شديد.

الانسية. قد يقال: هذه مقالة لا تقل طوباوية عن مقالة الفقهاء، اذ المشروع فاشل لا محالة لانه سينتهي حتما بتوظيف الاخلاق لصالح دولة القهر. هذا انتقاد رفع ضد ماكيافلي وحصل وله ما يبرره نظريا. لكن، النقطة المطروحة عملية اكثر مما هي نظرية أولاً، تشييد الدولة الحديثة مرتبط بالنظرية المذكورة. ثانياً، ان فصل الاخلاق عن الدولة اعتراف بالهزيمة قبل المحاولة وقبه اطلاق لأيدي المتسلطين بدون رادع. ثالثا، ان تصور حل فرداني خارج الدولة يناقض المفاهيم المهيمنة اليوم على عقول الناس ـ المبادرة، التقدم، النمو، التطور... لا شيء من هذا يتحقق بدون دولة. إذا قلنا مسبقاً أن الدولة غريبة باستمرار عن القيم الاخلاقية، فإنها ستبقى حتما كذلك. اذا اعتقد المواطن ذلك منذ نشأته، كيف يمنح للدولة ولاءه، واذا لم يفعل، كيف تكسب الدولة قوة ومناعة؟

هذه أسئلة نواجهها في الممارسة اليومية، لكنها لا تتضح في ذهننا الا حينما ننطلق من نظرية مكتملة، اما اذا بقينا سجناء النظرة[9] الموروثة عن الحكم والسياسة، فاننا لا نتصور حتى كيفية طرحها.

هل اندثرت عندنا النظرة الموروثة عن الماضي؟ هل غيرتها في العمق اصلاحات الجهاز المتوالية منذ قرن؟ هل غيرتها الافكار « المستوردة » من الغرب مثل الليبرالية، او الماركسية او الوجودية؟ من الصعب جدا الردّ بالايجاب عن هذه التساؤلات.

لا يجدر بنا ان نرى المذاهب السياسية العربية، التي تتبناها قطاعات كبيرة او صغيرة من المجتمع العربي، في حدّ ذاتها، في صفائها النظري. علينا ان نكتشف عن الدور التي تقوم به داخل المجتمع الذي استعارها. حتى عندما تترجم حرفيا، ويروجها أحزاب او افراد هامشيون، رغم هذا فانها لا تبقى وفية لأصولها وبيانها، بل تؤول حسب المقتضيات الزمنية والمكانية الخاصة بالعرب.

لقد ذكرنا في صفحات سابقة بعض جوانب الليبرالية والماركسية. نوّه هنا بالنقطة الجوهرية المتعلقة بمسألة الدولة، وهي ان كلا المذهبين يمثل طوبى بالمقارنة

9 ـ نميز باستمرار بين النظرة الى الدولة ونظرية الدولة

بالطرية ، كما أرسى قواعدها هيغل . طوبوية الليبرالية واضحة لانها تضع بين قوسين مسألة العنف لتحدد شرعية الدولة بمفهوم المصلحة الجماعية التي تمثل في رأيها مجموع المصالح الفردية . والدولة الليبرالية هي ، كما قلنا من قبل ، ادارة الاقتصاد فقط ؛ ليست الدولة بالمعنى الكامل التام ، بمعنى العنف المنظم والمبرر في أعين المواطنين . طوبويه الماركسية ، لا شك فيها ايضا ، رغم انها اقل وضوحا لانها تنتسب كلك للمجتمع الشيوعي المقبل ، فلا تتعارض مع نظرة واقعية الى الدولة الحاليه ، دولة العنف والاستغلال الطبقيين . مهما يكن من أمر الليبرالية والماركسية في ذاتهما ، فانهما عندما تنتشران في المجتمع العربي تكتسبان بالضرورة حلة طوبوية مكثفة ، لانهما تتلبسان بذهنية معتادة منذ زمن طويل على انتظار الدولة المثلى وعلى هجران التنظيم السياسي القائم . بما ان التجربة العربية في المجال الحكومي لم تتغير ، فان هذا الواقع يفرض على القارىء ان يفهم المذهبين معا على ضوء تعالي الدولة فوق المجتمع وانفصال القيمة عن الواقع . ماذا يقول المذهبين : الاول ، ان الدولة الشرقية استبدادية ، وهي لذلك سبب تأخر البلاد العربية الاسلامية ، والثاني ، ان الدولة بالتعريف دولة طبقة مستغلة ، اقطاعية ثم بورجوازية . التحليلان معا يعمقان في الوجدان الهوة بين الحاكم والمحكوم ، بين عالم السياسة ، مجال العنف والاستغلال ، وعالم الانتاج ، مجال الابداع والقيمة انبا لا نقول ان التحليلين غير صحيحين ، كل واحد في مستواه ، حيث اننا رددنا منذ بداية هذا البحث ان الفقهاء المسلمين ركبوا نفس الطريق ولم يزيغوا عنه ابدا . انما نريد ان نؤكد على نتيجة اجتماعية خطيرة : ان الطوبى الاسلامية ـ انتظار عودة الخلافة بإلهام رباني ـ أظهرت فصم الدولة عن المجتمع بمظهر طبيعي لا مفر منه وبذلك أقعد الفقهاء عن البحث عن وسائل عملية لتوحيدهما ؛ كذلك الطوبى الليبرالية ، وبعدها الماركسية ، أضفتا على نفس الفصم حلة العِلْمية فبقي الناس على تشاؤمهم التقليدي ، لا ينتظرون من الدولة سوى القمع والاستغلال ، حتى تتحقق الدولة الليبرالية المنتجة العلمية حيث تتكلف فقط بالأمن ، أو تتحقق الدولة الشيوعية المنحلة في ادارة الأشياء . نعم ، قد تقود الطوبى ، الموروثة والمستوردة ، في ظروف مؤاتية الى الثورة ، الى نقض الكيان القائم ؛ لكن ، في الظروف العادية ، وهي الغالبة ، تقف حاجزا على طريق ادراك الواقع وبلورة نظرية الدولة ، اذا لم يع المرء أن الطوبى طوبى .

هكذا نفهم دور الطوبى، في الماضي والحاضر. ليست عقبة بذاتها، بل هي شرط الوعي بضرورة التغيير، الا انه يجب ادراكها كطوبى، اي كبرنامج عمل مطروح على الإنسان كإنسان، على النوع البشري في سيرورته التاريخية الطويلة[10]. هذا النقد اللازم، لم ينجزه العرب، قديماً وحديثاً. وانعدام النقد هو سبب ضمور نظرية الدولة. قد يقال: أو ليست الماركسية نقداً جذرياً لمفهوم الطوبى؟ صحيح، كانت الماركسية نقدية، في مهدها وفي زمنها، أما في غير تلك الظروف، وبخاصة في البلاد العربية، فانها قد عملت كعقيدة غير نقدية[11].

ان نقيض نظرية الدولة هي الفوضوية. لنقل كلمة موجزة على هذا المذهب. ليست الفوضوية مذهبا قائما بنفسه ومستقلا عن المذاهب الاخرى، بل يلتصق بالليبرالية والماركسية وبكل حركة مهدوية[12]. حيثما وجدنا تصورا مستقبليا لمجتمع كامل حر متجانس منتج متقدم، يكفي ان نذهب بالمقدمات والنتائج الى اقصى مدى، ان نطالب بتحقيقها في الحال تبعا لإرادة الانسان الفرد، لكي ندخل منطق الفوضوية: يعني تقديم الحال على المآل، والفرد على المجتمع، والحرية على التنظيم، والاستهلاك على الانتاج. لقد رأينا ستورت ميل، الليبرالي النفعي المتطرف، يتلاقى في كثير من مواقفه مع الفوضوية[13]. لقد قيل ان لينين، الماركسي المتشدد، انحاز في كتابه الدولة والثورة الى اراء فوضوية. من المعلوم ان حركات عديدة أرادت ان تطبق حرفيا ما جاء في الانجيل فحاولت تحطيم جهاز الدولة لتؤسس مجتمعا مثاليا على نمط جماعة الحواريين. ومن الملاحظ ان الحركة الفوضوية الحديثة تغلغلت بخاصة في ايطاليا واسبانيا وان عدداً من رؤسائها كانوا من روسيا، وكلها بلاد ذات ثقافة مشحونة بالقيم الدينية المسيحية. هذه مؤشرات على ان الفوضوية تنشأ عمليا من ميل المذاهب الأخرى الى التطرف. وهذا ما نجده ايضا في الوطن

10 ـ القضية متعلقة بالمدة الزمنية التي يناط بها تحقيق البرنامج

11 ـ حاولت مراراً ان اوضح هذه الفكرة، التي أوليها اهمية كبرى. انظر التمييز بين الماركسية الموضوعية والماركسية الذاتية في (الايديولوجيا العربية المعاصرة)، وبين ماركسية التحليل وماركسية العمل في (العرب والفكر التاريخي)

12 ـ المهدوية، اية حركة تنتظر رجوع المهدي وهي طوبى مكثفة.

13 ـ انظر بحثنا حول مفهوم الحرية، ص 43

العربي.

لم تؤثر الحركة الفوضوية الحديثة مباشرة في المفكرين العرب(14) لأسباب غير مدروسة حتى الآن. بيد ان الوجودية السارترية، المترجمة الى العربية بعد الخمسينات، تبدي ملامح فوضوية ظاهرة في مواقفها الاخلاقية والسياسية. أهم من ذلك، ان الارث الثقافي الاسلامي، والنظام العشائري والحرفي القائم في مناطق واسعة من الوطن العربي، يحملان في كنههما بعض مكونات السلوك الفوضوي. بالفعل، نلاحظ صعوبة تغلغل التنظيم، كيفما كانت أدلوجته واهدافه المكشوفة، في خلايا المجتمع وفي نفسانية الفرد العربيين. لا جدال في ان السبب القريب اجتماعي - نوعية الشريحة التي تحاول الاحزاب في الغالب تنظيمها - لكن، وراء ذلك السبب نتلمس عند التحليل سلوكا موروثا يجسد ذهنية مرتبطة بالطوبى المتفشية في الفكر الاسلامي.

لنلخص الآن الملاحظات السابقة حول دور المذاهب العربية الحديثة في الوعي السياسي العربي. كما ان اصلاحات عهد التنظيمات غيرت جهاز الدولة واعطته نفوذا مضاعفاً دون أن تغير شيئا من الفجوة الفاصلة بين ذلك الجهاز وبين المجتمع - بل يمكن القول ان الفجوة ازدادت عمقاً واتساعا -، كذلك ان المذاهب الغربية، من ليبرالية وماركسية ووجودية(15)، التي انتشرت بين المثقفين العرب لم تجيء ارضية لتجاوز الفجوة المذكورة ولا حتى لإدراكها ادراكا صحيحا موضوعيا، لأنها عمقت في الواقع الفردانية والطوبوية الموروثتين عن الفكر التقليدي. لا يجدي هنا إلصاق المسؤولية بأشخاص او بمذاهب لأن السبب الحقيقي يكمن في سلوك موروث لم يتغير بالقدر الكافي.

تلونت المذاهب الغربية، عند انتشارها في الوطن العربي، بالطوبى التقليدية التي ترى في الدولة عالم القهر والاستعباد، التي تتحملها على مضض، متحينة الفرص لتقويضها في انتظار الدولة الفضلى. ما زالت تجربتنا هي التاكي، المشحون

14 - باستثناء علاقة الكاتب الفرنسي دانيال غيران مع الحركة الوطنية الجزائرية

15 - انظر قولنا عن الوجودية في البحث حول مفهوم الحرية، ص 60-78. من الواضح أن الوجودية، اذ تنفي دور التاريخ والمجتمع والذكرى في تحديد افعال الافراد، باعتبارهم احراراً طلقاء، تميل الى نوع من الفردانية المتطرفة الفوضوية

بالبغضاء والخوف والاحتقار، بين الخنوع والطوبى، بين الدولة والحرية؛ تجربة لا توفر أرضية ملائمة للبحث بجدّ عن سبل موضوعية لتجسيد الحرية في الدولة. بهذه المناسبة، يمكن لنا ان نجيب عن سؤال يطرح كثيرا: لماذا لم تتغلب الليبرالية على السلفية في القرن الماضي والماركسية على السلفية الجديدة في الوقت الحاضر؟ الجواب في رأينا واضح: ان الليبرالية والماركسية، كما تؤثران في المحيط العربي لا كما يجب ان تكونا في حقيقتهما، لا تمثلان العلم والموضوعية بقدر ما تمثلان نوعين من الطوبى، وهل يمكن ان تتغلب طوبى على أخرى أقدم وأشمل واعمق واعرق منها؟[16].

هناك عوامل تتسبب لا في ضعف او قوة جهاز الدولة وحسب، بل ايضا في وجود او انعدام ادلوجة الدولة ـ شرعية اهدافها واجماع المواطنين حولها ـ تلك العوامل جغرافية، واجتماعية، واقتصادية، واستراتيجية.. من الواضح ان الكلام على الذهنيات غير كافٍ. ان ضعف الدولة، بسبب انعدام الشرعية، وهو ضعف يواكبه بالضرورة تضاعف القمع، لا يفسره فقط تخلف ذهنية القادة وسطحية التنظيمات. هذا واضح.

الا اننا اخترنا التركيز على الجانب الذهني، لأن مهمتنا في هذا البحث هو تحليل المفاهيم. لا بد اذن من تحديد مجال الدراسة بدقة لكي لا نُرمى بالنقص فيما لم نتعرض له عن قصد.

ان تحليل المفاهيم خطوة أولية للكشف عن سبل تحقيق الاهداف. يستجلي ما يتخارج منها وما يتلازم. وليس، على اية حال، سبيلَ التنبؤ بما سيحدث. ان من يحلل المفاهيم لا يقول في استنتاجاته: هذا ما هو قائم اليوم وذاك ما سيقع غدا او بعد غد؛ وانما يقول: اذا حصر هذا امتنع ذاك، او اذا استهدفتَ هذا عليكَ ان تتوسط

١٥ ـ أكبر دليل على ما نقول اجتهادات الرئيس الليبي، معمر القذافي، الذي يسرد جميع حيثيات النظام الامثل ويقول «ان كافة الانظمة السياسية في العالم الآن هي نتيجة صراع أدوات الحكم على السلطة صراعاً سلميا أو مسلحا كصراع الطبقات أو الطوائف أو القبائل أو الاحزاب او الافراد ونتيجته دائما فوز أداة حكم فرد و جماعة او حزب او طبقة وهزيمة الديمقراطية الحقيقة.» (الكتاب الاخضر، ص4). ان المؤلف لا يقول سوى ما قاله اسلافه من سنين وغيرهم منذ البداية. يقرر، لا حكم الا للشعب، كما كان الاقدمون يقررون لا حكم الا لله. الجواب دائما هو. كيف؟ فلا يردُ أحد رداً مقنعاً

بذاك يقف التحليل عند هذا الحد ولا يتجاوزه ابدا . اما التحقيق فانه يأتي زيادةً .

نلخص الآن استنتاجات التحليلات السابقة في الرسم البياني التالي :

نظرية الدولة

اخلاقيات	اجتاعيات
شرعية	عقلية
اجماع	بيروقراطية

الأرث الاسلامي

خلافة	ملك
طوبى	سلطنة
دين	دنيا

مفاهيم

فرد	مجتمع
حرية	تاريخ
قيمة	واقع

نعلق على الرسم بالملاحظات التالية :

ـ لا تنحصر الدولة ، حسب النظرية ، في الجهاز .

ـ الدولة ، يعني المجتمع السياسي ، مبنية على أدلوجه وعلى جهاز . تحدد الادلوجة مفهومي الشرعية والاجماع؛ يتكون الجهاز من البيروقراطية المدنية (القلم) والعسكرية (السيف) .

ـ اخلاقيات الدولة هي تحليل الادلوجة ، اي شروط تحقيق الشرعية والاجماع

ـ اجتماعيات الدولة هي وصف عملية تكون البيروقراطية ، اي دراسة حركة العقلنة .

ـ نظرية الدولة هي التحليل المزدوج لاخلاقيات واجتماعات الدولة .

هذا فيما يخص التحليل العام ، اما فيما يتعلق بالارث الذي انحدر الينا من العصور السابقة ، نقول :

ـ اظهرت لنا الدراسة ان ما نسميه خطأ بالدولة الاسلامية هو تساكن السلطة كواقع والخلافة (او الامامة الشرعية) كطوبى . يعني التساكن ان العنصرين يتحاذيان ، كل واحد مستقل عن الآخر ، مخالف له ، وفي نفس الوقت يمثل شرط وجوده . التساكن ، بهذه الصفة ، يتنافى مع أدلوجة دولة[17] تجسد شرعية السلطة وتكرس اجماع المواطنين .

وفيما يتعلق بالمفاهيم نقول :

ـ ان تحليل هذا التساكن في التجربة السياسية الاسلامية يكشف عن تخارج المفاهيم على مستوى الواقع وعن تلازمها على مستوى النظرية . في التجربة ، تخارج بين الممارسة والاخلاق ، بين التاريخ والقيمة ، بين الجهاز وحرية الافراد . لكن ، نظريا ، لا تنشأ الدولة بالمعنى التام الا اذا تلازمت هذه المفاهيم كلها . بعبارة أخرى : لقد اتضح لدينا ان السلوك الذي ورثه الفرد العربي لا يوافق كيان دولة حديثة ، في حين ان تكوين مجتمع سياسي يستلزم ايجاد نظرية دولة ؛ اما العقلنة ـ تحديد الجهاز ـ فلا تولّد بالضرورة لا نظرية ولا أدلوجة دولة .

تشير التحليلات السابقة كلها الى خلاصة واحدة ، الى ما يمكن تسميته بالمعادلة الجوهرية في علم السياسة ، وهي ربط الاخلاق باجتماعيات الدولة .

ان الواقعية الفجة التي تقول ان الدولة لا تعني سوى اداة القمع تحقق في بناء

17 ـ نذكر أن الادلوجة هنا لا تعني الدعاية .

نظرية : والطوبى ، وليدة الواقعية وحليفتها ، تتحقق بالقدر ذاته(18). رأينا هيجل يمد فلسفة الانوار والنظرة المسيحية لأن المذهبين يضمان بين قوسين الدولة القائمة . بيد أنه لا يبرر الدولة القائمة بقدر ما يفرض عليها دور التهذيب والتأنيس ، وهو دور يفضل اصحاب السلطة ان يتفوا منه نهائيا . رأينا ابن خلدون يوضح ان المدينة الفاضلة تستلزم ان يكون الانسان عاقلا لا يحتاج الى وازع خارجي وان الخلافة تستلزم الهاما ربانيا . فيحكم على جميع الدول بانها مبنية على القهر والاستغلال ، لكنه رغم واقعيته وتشاؤمه يعترف بان أيّة دولة قدّر لها ان تعمّر لا بد انها اعتمدت بنسب متفاوتة على العصبية والنظام والشرع : كل دولة قائمة على العصبية القبلية وحدها دون عصبية دينية ضعيفة ، وبالتالي عابرة مهما تحلت بالجبروت لان الاعتماد على القوة وحدها ضعف لا يرأب . رأينا فيبر يشدد على ان الدولة العصرية هي بالاساس نظام بيروقراطي تتجسد فيه العقلانية الحديثة ، لكنه في نفس الوقت يشدد على الشرعية ، على الولاء الذي يمنحه الفرد للدولة . يتكلم هيجل عن الاخلاق ، ابن خلدون عن الدين ، فيبر عن الشرعية ، ـ ونجد مصطلحات أخرى عند مفكرين آخرين : دين مدني عند هوبس وروسو ، أدلوجة سياسية عند ماركس وانجلس ، اسطورة عند سوريل . . . ـ كل المفكرين السياسيين ، الواقعيين والمثاليين ، يتفقون على المعادلة التالية : الدولة الحق اجتماع واخلاق ، قوة واقناع ، يتفقون جميعا على القواعد التالية :

ـ لا نظرية حقيقية بدون تفكير جدي في اخلاقية الدولة .

ـ اذا لم تجسد الدولة الاخلاق بقيت ضعيفة .

ـ اضفاء الاخلاق على دولة القهر والاستغلال غبن .

ـ تحرير الدولة من ثقل الاخلاق حكم عليها بالانقراض .

هذه هي الدروس التي تشير علينا بها النظرية . والنظرية ، كما قلنا ، لا تتعدى الاشارة ولا تزودنا بمعرفة سبل تحقيق ما تشير علينا به . لو كان ذلك ممكنا لما بقيت

18 ـ يقول انطونيو غرامشي « ان واقعية سياسية متطرفة ، وبالتالي سطحية آلية ، كثيراً ما تعود الى القول إن على رجل الدولة أن يعمل فقط في نطاق الواقع القائم ، أن يهتم فقط بما هو كائن وأن يهمل كليةً ما يجب أن يكون. وهو قول يعني أنه يجب على رجل الدولة أن ينظر الى أبعد من أرنبة أنفه . » XVIII ، ص374

مشكلة الدولة مطروحة منذ آلاف السنين. الا ان تاريخ بلورة النظرية يلقننا درساً غير تامه : طالما امسك المرء بطرفي المعادلة، بأخلاقية الدولة وباجتماعيتها، فانه يعمل على تهذيبها، ومتى تخلى عن الاخلاق ساعد على توحشها. كلما تخارجت الواقعية والطوبوية تركزت السلطانية، وكلما تقاربت وامتزجت اتجهت الدولة نحو الشرعية.

أو ليست الفردانية نتيجة الاستبداد؟

أو ليست الطوبوية رفيقة السلطانية؟

أو ليس اليأس من تأنيس الدولة اقرار بدوام القهر والاستغلال؟

هذه تساؤلات ترغمنا على طرحها نظرية الدولة، في حالة وجودها عند المفكرين الواقعيين، وفي حالة انعدامها عند المفكرين الطوبويين.

الفصل السابع

ـ المفارقة الحالية ـ



كان التخطيط الأولي لهذه الدراسة يقضي بتحليل مفهوم العقلانية ونشره مع البحثين حول الحرية والدولة لتمسك بجميع العلاقات الجدلية الرابطة بين المفاهيم الثلاثة، وكل ذلك في نطاق تعييني لا تجريدي. الا أنه تبيّن ان مفهوم العقلانية يستوجب بما يكتنفه من التباسات ومغالطات، بحثا طويلاً مفصلا. فقررنا تأجيله الى فرصة أخرى.

لقد ذكرنا ان العقلانية مرتبطة بظاهرة البيروقراطية في تحليلات ماكس ڤيبر، وقلنا بالمناسبة ان هذا الاخير استوحى كثيرا من افكاره من ملاحظات متفرقة جاءت في بحوث ماركس التاريخية والاقتصادية. لذا، عندما نستعمل مفهوم العقلانية في الاجتماعيات والسياسيات، علينا ان نتذكر ان المفهوم:

- اولا، مرتبط بنمو تأثير الطبقة التجارية في الاقتصاد والمجتمع الاوروبيين.
- ثانيا، مجسد في التنظيم الاجتماعي وفي السلوك الفردي.
- ثالثا، مفصول عن الاخلاقيات.

ان الفيلسوف الكلاسي، من افلاطون الى روسو، يمزج الصحيح بالافضل لأنه يضع هدفه الاسمى في عالم الغيب، فيعود كل سبيل يوصل الى الهدف صحيحا في نظره من الوجهة العقلية المجردة، وقيّما من الوجهة الاخلاقية. عندما ننتقل من الفلسفة الى العلم الموضوعي، إننا نستغني بالضرورة عن الهدف الاخلاقي، فتعود طريق العقل هي كل طريق موصلة حتما الى الهدف، ايا كان ذلك الهدف.

ان طريق البرهان في الرياضيات هو الطريق السوي المؤدي الى النتيجة المتوخاة، مهما كانت: تستغل مثلا قوانين الحركة لتسهيل المواصلات ولتنمية وسائل الفتك - في الحالتين معا يستعمل العقل - اذن، يمكن القول ان العالِم الطبيعي يبحث عن صور حلول العقل في الطبيعة بعد الفصل المبدئي بين سبل التطبيق والاهداف

الاخلاقية السامية التي تترك مسؤولية البحث فيها للفيلسوف المتخصص في الغيبيات.

بيد ان حلول العقل في الطبيعة هو من فعل الانسان. ان النشاط البشري هو الذي يميز بين الهدف والوسيلة: ينكشف حلول العقل للانسان عندما يوظف نواميس الطبيعة لتحقيق هدف يحدده زمنيا ومكانيا. من المعلوم ان الانسان بدأ تعلمه بملاحظة حركة الاجرام العلوية البعيدة عن تأثيره، الا ان مفهوم العقل لم يتبلور الا بعد ان شرع الانسان يعمل في دائرة أوسع فأوسع من الطبيعة. وكلما اتسع نطاق تدخلاته: في الزراعة، في حل الانتقال، في الطب والبيطرة، في الملاحة، في الحرب... ازداد دقةً مفهوم العقل والعقلانية. هذا واضح في تاريخ الحركة العلمية. وكما ان المفهوم الاخلاقي للعقل لم يتبلور عند حكماء اليونان الا بعد مرور عشرات القرون من التقدم الحضاري، كذلك لم يتضح المفهوم الطبيعي للعقل الا بعد تطور طويل، ذلك الذي انتهى في القرنين الثالث والرابع عشر، بعد ان تداخل العالم الاسلامي في أوج حضارته واوروبا الغربية في بداية نهضتها من الغيبوبة الوسيطية[1]. لا عجب اذا لاحظنا ان المفهوم الاجتماعي للعقلانية لم يتبلور الا في اواسط القرن الماضي، رغم ان التطورات الاجتماعية التي تسببت في توضيحه قد بدأت تؤثر في المجتمع الغربي مع بزوغ فجر النهضة.

اذا حلَّ العقل في الطبيعة من جراء النشاط الانساني، فلا مانع من حلوله في المجتمع بمجرد توق الانسان الى تغيير التشكيلات المحيطة به. في الواقع بدأ التغيير بكيفية غير مباشرة في الميدان العسكري. كان علم الاستراتيجية اول علم وظف العقل البرهاني لاغراض انسانية. الا ان الميدان العسكري يبدو بعيدا عن المجتمع لأن اغراضه هدامة. فرغم تطور علم الحرب عند الصينيين واليونانيين والرومان، ورغم احيائه في عهد النهضة، فانه لم يكشف عن مفهوم العقلانية الا في القرن الثامن عشر[2].

الميدان الثاني، الذي وظف فيه العقل لاغراض اجتماعية، هو ميدان التجارة.

1 ـ كان رمز هذا التداخل هو فلسفة ابن رشد

2 ـ نوه انجلس في عدة مناسبات بالدور الايجابي الذي لعبته فنون الحرب في تقدم العلم والمجتمع

من هنا دور الطبقة التجارية ولهذا السبب تكلّم المؤرخون عن ثورة تجارية في القرنين الثالث والرابع عشر في اوروبا الغربية[3]. ان ربط التجارية بالعقلانية سهل الادراك: تستعمل التجارة النقد، والنقد مجزأ، والتجزئة هي اصل الحساب. نلاحظ هذه العلاقة في تاريخ اليونان وعند العرب المسلمين، لذلك كان الحساب اكتشافا اغريقيا والجبر اكتشافا عربيا. لكن الظاهرة الجديدة في اوروبا الغربية، ابتداء من القرن الرابع عشر، هي انتشار التقنيات الحسابية في التعامل التجاري بكيفية متنامية كمًّا وكيفا، ثم انتقالها من الدائرة التجارية الضيقة الى الدائرة الاجتماعية العامة، من المتجر الى الدير والضيعة، من المدينة الى الريف. فاثرت تلك التقنيات في كل مظاهر النشاط الانساني: التجاري، الصناعي، الزراعي، الاداري الحكومي. تكون علم خاص، يُعنى بتطبيق الحساب على التسيير والادارة. يريد شيخ الديران يعرف بالضبط مداخيله ومصاريفه اسبوعيا، وشهريا، وسنويا، كذلك ناظر الضيعة وربّة العائلة الارستقراطية، ونقيب الحرفة، واخيرا بالطبع صاحب السلطة العليا. تقدر كل ثروة، من اي نوع كانت، بالنقود، اي بالاعداد، فتمكن المقارنة بينها وبين اي نوع آخر من الثروة، كما يمكن توقع العوائد والارباح.

تمثل هذه الظروف الاجتماعية والذهنية الارضية المؤاتية لنشأة علم الاقتصاد الذي هو علم تحويل القيمة الاستهلاكية الى قيمة تبادلية، اي تحويل مجموع الثروة الجماعية الى ارقام ليتأتى تقدير الانتاج والادخار والفائض. ان نشوء الاقتصاد الحديث مرتبط بتكوّن طبقة متخصصة في ضبط الحسابات وبغزو التقنيات الحسابية، المتولدة أولا في نطاق التجارة، مجال الانتاج العام. هذه عملية بطيئة، بدأت من النهضة الاوروبية وما زلنا نراها اليوم تغزو أطراف المعمور.

اذا نظرنا اليها من الزاوية الاقتصادية رأينا فيها قبل كل شيء انتشار النظام الرأسمالي، وتحويل الثروة العينية الى رأسمال نقدي يدر ربحا معينا. اذا كان الرأسمال والربح مقدرين فقط كانت الثروة نائمة، اذا تحقق الربح نقدا رُسْملت الثروة، اي أصبحت نشيطة. يمكن ان نسمي العملية كلها رسملة. اذا نظرنا اليها من زاوية القائمين بها، جماعة الحيسوبيين، رأينا فيها قبل كل شيء تكون طبقة تجارية وسطى

3 ـ انظر ر. س. لوبز: الثورة التجارية في القرون الوسطى ـ نيوجرزي 1971.

- بورجوازية - وسميناها عملية برجزة. التعبير الاول خاص بالاقتصاديين والثاني بالمؤرخين. اما ماركس فانه استعمل التعبيرين معا. اذا نظرنا الى العملية من زاوية شمولية قلنا انها تمثل حلول العقلانية، كما يفهمها علماء الطبيعة، في مجال الانتاج، واطلقنا عليها اسم العقلنة. واخيرا اذا نظرنا اليها من زاوية الجماعة التي تعقلن العمل الاجتماعي، تكلمنا عن بيروقراطية حديثة. كان هذا هو منحى ماكس ڤيبر الذي عمّم اوصاف ماركس الاقتصادية وتحليلات المؤرخين الفرنسيين المعاصرين له(4).

نفهم الآن سبب تهافت علماء الاجتماع والسياسة على مفهوم العقلانية - حلول العقل في تنظيم وسلوك - لأنه وسيلة موضوعية للحكم على مجتمع معيَّن بالمقارنة مع المجتمع الغربي. المجتمع الغربي هو الذي استوعب القوانين العقلية البسيطة، التي بنى عليها علما الحساب والهندسة(5) في التنظيمات (الجيش، الوظيف، الاقتصاد، التعليم..) ثم في السلوك، لأن الفرد الذي يلقن القواعد ذاتها في المدرسة، في المعمل، في المتجر، في الجيش، في الوظيف، يتعود عليها الى حد الاجتياف فينظم حياته العائلية حسب مقتضياتها. تتعود عينه وأذنه على قواعد التناسب الهندسي فيتكون لديه ذوق خاص نلاحظ تأثيره في المعمار، في الهندسة، في الموسيقى، في الرسم..(6)اذا اصطلحنا على ان المجتمع الذي يتحلى بهذه الصفات هو المجتمع الحديث توفرت لدينا معايير موضوعية نقدر بها حداثة أي مجتمع كان. من هنا أهمية دراسة البيروقراطية - الحكومية والمؤسسية(7) - في البحوث الاجتماعية والسياسية حول المجتمعات غير الاوروبية.

لقد قلنا ان ظهور البيروقراطية في مجتمع ما له دلالة لانه يرمز الى تحقيق:

- موضوعية الدولة التي تنفصل عن ذات السلطان.
- موضوعية القانون الذي ينفصل عن ذات القاضي او الوالي.

4 - من المعلوم أن ماركس استخرج مفهوم الثورة البورجوازية، وبالتالي صراع الطبقات، من اعمال المؤرخين الرومانسيين مثل فرانسوا كيزو، وأدولف تيير، وأغسطين تييري.

5 - العلوم الرياضية، حسب تعبير ابن خلدون.

6 - لا يوجد تطابق زمني بين عقلنة كل هذه المستويات.

7 - المتعلقة بالمؤسسات الاقتصادية الخاصة.

- موضوعية المسطرة القضائية التي تفصل عن ذات المتقاضي.
- امكانية التنبؤ بسلوك السلطان والولي والقاضي وكل من له نفوذ.

هذه هي شروط العقلنة - في اطار ظروف معينة، يعرف المرء مسبقا النتيجة، فيمكن ان يكيف الوسائل مع الاهداف المحددة.

واجهت نظرية ڤيبر حول البيروقراطية اعتراضات كثيرة[8]. وربط البعض نشأتها في العهد الحديث باحوال خاصة ببروسيا وروسيا، بدور الجيش في هاتين الدولتين، بسياسة التوسع والتعمير في مناطق واسعة - البلطيق، سيبريا. شك البعض في تلازم البيروقراطية والاقتصاد الرأسمالي متخذين كمثال البلاد الانجلوسكسونية المتقدمة اقتصاديا والتي تكاد تجهل النظام البيروقراطي في القرنين الثامن والتاسع عشر[9]. ولاحظ فريق ثالث ان البيروقراطية ليست في كل الاحوال حافزا على العقلنة والتقدم والاقتصاد، عندما تتجاوز حدّا معينا فانها تعود في خدمة ذاتها بدون اعتبار لمصلحة السكان.. هذه اعتراضات وجيهة. مع ذلك، يجب ان نتذكر ان ڤيبر ينفي مبدئيا العلاقات الحتمية. لا يقول ان البيروقراطية هي سبب تحديث المجتمع، انه يوضح فقط علاقة محتملة بين مفهومين مجردين، هما العقلانية والبيروقراطية، بدون ان ينفي امكانية ربط علاقات مع مفاهيم أخرى ودون أن يلحّ على ان الواقع يطابق تماما المفهوم. في هذه الحدود، يبدو من الصعب رفض كل علاقة بين الدولة الحديثة وبين عملية العقلنة ونشأة البيروقراطية كأداة تحقيق تلك العقلنة.

وما القول بالنسبة للوطن العربي؟

بدأ الاهتمام بهذه النقطة في السنوات الاخيرة، فانجزت دراسات تمهيدية حول البيروقراطية في مصر ولبنان[10]. كان الهدف منها تقييم مدى حداثة المجتمعين بالنظر الى مدى تطابق طبقة الموظفين مع المفهوم الڤيبري. وكانت النتيجة في كلا

8 - انظر ماكس ڤيبر، مجموعة مقالات جمعها دنيس رونغ، برنتيس هول، 1970 مقال روبح ص32-34، مقال بيتر . بلاو، ص141-145.

9 - لا يعني ضعف البيروقراطية الحكومية ضعف بيروقراطية المؤسسات الخاصة.

10 - انظر مانفرد هالبرن، سياسيات التطور الاجتماعي، بريسطن 1963، ص340-348.

الحالتين ان البيرقراطية القائمة لا تجسد العقلانية بقدر ما تحافظ على العلاقات الموروثة. ما زال الناس ينظرون الى الوظيف العمومي كهبة لا كخدمة. ما زالت العلاقات بين الموظفين علاقات احسان وولاء. ما زال العامل في تحديد حجم الوظف هو الحاجة الاجتماعية التي تنمو مع الضغط السكاني، في مصر، او مع ضرورة المحافظة على التوازن الطائفي، في لبنان، بدون التفات الى المردود المنتظر من الوظف. لذا، لم تتحقق موضوعية القانون والدولة والمسطرة، ولم يتوحد سلوك الموظفين الى حدّ يمكن معه التنبؤ. ما زال سلوك كل موظف مرتبطا بذاته وبشخصية من يحاوره في شأن خدمة معينة. ان الدراسات المنجزة حتى الآن قد اثبتت في عين اصحابها صحة مقولة ڤيبر بكيفية عكسية: لا حداثة في المجتمع المصري واللبناني، وبالتالي لا عقلانية في بيروقراطية البلدين.(11)

تمثل الدراسات المذكورة خطوة أولى. يشعر القارىء انها في حاجة الى تنقيح، الى مراجعة الاشكالية، الى مناقشة بعض الاستنتاجات. علاوة على ذلك، هل يمكن الحكم على البيروقراطية العربية بدراسة بَلَدين تدل القرائن على انهما يمثلان الاستثناء لا القاعدة؟ الاتجاه سليم لانه بداية تأسيس علم السياسة في الوطن العربي، لكن لا بد من تنويع الاسئلة ووجهات النظر. من الضروري دراسة حجم، تنظيم، سلوك، قيم بيروقراطية كل بلد عربي، بما فيها الوظيف المدني، الجيش، ادارة المؤسسات، الجمعيات النقابية والمهنية. من الضروري كذلك وضع هذه البحوث في اطار علاقات قيم التقليد بقيم الحداثة اولا، وثانيا في اطار علاقة النفوذ الشخصي المباشر بالنفوذ عن طريق التنظيم.

لا يتأتى تأسيس السياسيات العربية بدون دراسة موضوعية للمؤسسات في الاطار المحدد أعلاه. ان البحوث المقترحة تمكننا وحدها بالتوصل الى نمذجة موضوعية للانظمة العربية. عندما نميز في الساحة العربية بين انظمة رجعية وثورية، جمهورية وملكية، معتدلة ومتطرفة، ليبرالية واشتراكية، منحازة وغير منحازة، اننا نعتمد على مؤشرات ظاهرية: الدساتير، الاداليج السياسية، البيانات الرسمية،

11 - اعتمدت في هذه النقطة على بحوث، لم تطبع بعد، قدمت في اطار مناظرة «سوسيولوجية التنمية في العالم العربي» نظمها معهد البلاد النامية، بجامعة لوفان الجديدة، باشراف الدكتور بشارة خضر.

التصريحات الاذاعية ، الانتماءات الاجتماعية والمهنية .. وهذه ظواهر قد تستر ، اكثر مما تكشف ، البنى الكامنة في المجتمعات العربية . وبما اننا لا ندرك ما يميز في العمق بين مختلف الانظمة العربية ، فاننا ، بالتالي ، لا ندرك ما يجمع بينها . اذا تكاثرت وتنوعت وتعمقت البحوث المقترحة ، فانها ستتيح لنا الفرصة للقيام بنمذجة الدول القائمة على اسس موضوعية ، سيتضح لنا ما يميز بعضها عن بعض وما يجمع بينها ، سيتحدد لدينا موضوعيا ما هو محلي وما هو قومي ، وهكذا ، سنهتدي ربما الى تصور الدولة الواحدة الجامعة.

هذه ملاحظات سريعة حول اجتماعيات الدول العربية ، حول المفهوم المؤسس لعلم السياسة - العقلانية - وطرق حلوله في المجتمع . لنرجع الآن الى علاقة هذا المفهوم بالمفهومين الآخرين : الحرية والدولة .

اذا كانت الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوى الا باقامة بيروقراطية عصرية تجسّد العقلانية الاجتماعية ، كذلك لا يصح الفكر السياسي في اي مجتمع كان الا بعد ان يتمثل بجد المفاهيم الثلاثة - الحرية ، الدولة ، العقلانية - في آن واحد .

ان الفكر العربي المعاصر يجعل التأمل في الحرية من شأن الفلسفة الماورائية الاخلاقية ، والتأمل في العقل من شأن فلسفة العلوم ، والتأمل في الدولة من شأن الادلوجة السياسية . يتولد هذا التخصص من واقع اجتماعي تتساكن فيه الدولة والفرد كعنصرين متقابلين متعارضين، وفي نفس الوقت يتسبّب في الانعزال عن الواقع واليأس من ادراكه .

تثبت لنا النظرية بوضوح ان ادراك الواقع الاجتماعي لا يتم الا بتجاوز ذلك التساكن ، وبالتالي ، بتجاوز تخصيص المفاهيم لمجالات اجتماعية وفكرية متباعدة . تثبت النظرية ان الحرية خارج الدولة طوبى خادعة ، وان الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية . السؤال المطروح ، في صيغ مختلفة ، لكل فكر جدي ، هو التالي : كيف الحرية في الدولة والدولة بالحرية؟ كيف الحرية بالعقلانية في الدولة؟ كيف الدولة للحرية بالعقلانية؟ المطلوب هنا هو التأمل بجد وأناة في هذه المتلازمات . لا الاتيان بحلول ناجزة ، اذ الاستعجال طوبوية تفتح الباب الى الفوضوية ، والفوضوية خلاقة أدبيا ، عقيمة سياسيا واجتماعيا . لا جدال في ان تحقيق المفاهيم الثلاثة في ان واحد

صعب ، لكن الحكم مسبقا باستحالة الأمر يجعله فعلا من المحال ، في حين ان وضع هذه الاشياء باستمرار في أمر اليوم ، حتى لو لم تتحقق في أمد قريب ، يعين على تغيير ممارسة السلطة وبالتالي على تغيير كيان الدولة .

هذا صحيح بالنسبة لاية دولة ، وهو أصح بالنسبة للدول العربية .

نعيش اليوم مفارقة عجيبة . ان الدولة ، كأداة توجيهية قمعية استغلالية ، موجودة ، وتتمتع بعمومية كبير او قليل في جميع البلاد العربية . تبرر سلطتها منذ عهد التنظيمات بالمنفعة ، فتقول انها تحفز المجتمع لكي ينتج ، يتقدم ، ينمو ، وان منفعة الفرد قد اندرجت ، بفضل رعايتها ، تحت المنفعة العمومية . يعتقد بعض الناس ان الاهداف المذكورة محققة الآن في الدولة المسماة بالاشتراكية . الا ان التحليل الموضوعي يظهر بدون لبس ان تلك الدولة تتميز عن غيرها فقط بكونها أكثر وفاءا لمنطق التنظيمات ، كما اوجزناه في صفحات سابقة . هذه الميزة لا تمنع بالطبع سقوط أداة السلطة من جديد في يد فرد او جماعة ، فتتراجع الدولة من تنظيمية ، معقلنة نسبيا ، الى دولة سلطانية مملوكية[12] . في هذه الحال ، يصبح جهاز السلطة وسيلة قمع تستعملها جماعة معينة لتحقيق اهداف خاصة بها ، فتتحول البيروقراطية الحكومية الى مجموعة أمناء على مصالحها والخزينة العمومية الى بيت مال خاص تحت تصرفها . . الى آخر المظاهر التي وصفناها ووصفها غيرنا باسهاب عند التعرض الى الدولة السلطانية القديمة ، والتي يخبرها المواطنون العرب يوميا ويعرفونها حق المعرفة .

بيد ان هذا الانحدار ، المحقق هنا والمحتمل هناك ، لا يدل على ان الدولة العربية لم تتغير ، لم تعقلن ، وان تنظيمات القرن الماضي والعهد الاستعماري كانت سطحية عابرة . كلا! ان البيروقراطية وسيلة فقط : قد تستعمل في صالح الحرية وقد تستعمل لفائدة القمع العنيف ، حسب الظروف العامة ، حسب حجم ونظام واخلاقية البيروقراطية ذاتها . ان الدولة العربية الحالية متأرجحة بين نمطين : السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية ، بل تبدي في الواقع ملامح النمطين معاً . يمكن صعبا

12 ـ أكان الحكم فرديا او حزبيا ، فإننا نجد دائما عند التدقيق جماعة ، قليلة العدد ومتلاحمة ، تتحكم في السلطة والخيرات وهي ما كان يسميها ابن خلدون العصابة .

التأرجح في الفجوة بين السياسة والمجتمع المدني، بين السلطة والنفوذ المادي او الأدبي[13]، بين الدولة والفرد، تلك الفجوة الموروثة عن الدولة السلطانية القديمة والتي ركزتها الادارة الاستعمارية الاجنبية.

أوضحنا في صفحات سابقة انه كلما انحاز الفرد الى ذاته وابتعد عن الكيان السياسي، نشأت طوبى، اي تخيل كيان افضل تتوحد فيه أهداف الجماعة واهداف الفرد. كانت الخلافة طوبى في العهدين الأموي والعباسي الأول، وكانت الإمامة الشرعية طوبى في العهود التالية. فما هي يا ترى طوبى العهد الحالي؟

لقد ورثنا شذرات من الخلافة والامامة الشرعية، وتتساكن معها اليوم في عالمنا الفكري طوبويات، أهمها الماركسية، استوردناها من الغرب. لكن الطوبى المهيمنة نسبيا على الاذهان تتمثل حالياً الدولة العربية الكبرى. لقد حلَّ في ذهن ووجدان الافراد، مفهوم العروبة محل مفهوم الامة التقليدي. بالعروبة يتعلق الولاء، فيها تتلخص الارادة العامة، في اطارها يُتخيَّل الانسان الجديد. نستطيع ان نبرهن بيسر وبدقة على التناسب الحاصل بين تصور الخلافة في الماضي، وتصور الدولة العربية الواحدة في الحاضر، لا فيما يتعلق بالتنظيم وحسب، بل فيما يهم الدور الاجتماعي بالنسبة للفرد وللسلطة الاقليمية القائمة[14].

بوجود الطوبى، تُنزع الشرعية من الدول الاقليمية. يوجد ولاء، لكن غير مرتبط بها، يوجد اجماع، لكن ليس حولها. في هذه الحال، تنفصل السلطة عن الشرع، القوة عن النفوذ الأدبي. ان أوامر الدولة تنفذ، ان انجازات تحقق. تجهِّز الدولة الاقليمية البلاد، تعلِّم، تشغِّل، تنظِّم - هذا هو مجال اجتماعيات الدولة - الا ان كل هذه الانجازات لا تكسبها ولاء ولا تنشيء اجماعا حولها، خاصة اذا كانت دعايتها تعيد باستمرار الى الذاكرة انها مرحلة فقط على طريق تحقيق الدولة العربية الكبرى. وأين الدولة الاقليمية التي تتولى جهارا العزلة والانفصال؟ دعاية الكيان الاقليمي مناهضة لحقيقة وضعه فتدفع الفرد الى الاستخفاف به. يقول البعض: هذا

13 - تعني النفوذ، خارج مراكز السلطة، إما بالمال وإما بالثقافة، وإما بالشرف الموروث.

14 - هذا التناسب العضوي هو أصل تأرجح بعض المفكرين بين القومية العربية والأممية الاسلامية. تتعثر الأمة ويعمى عن التفكير ونقص التباعد عن الواقع وعن نظرية الدولة.

لمو يلهي السامعين لكسب الوقت وتركيز السلطة. لكن هل يتم تركيز اية سلطة في غيبة ولاء المواطنين؟

نصل اذن الى المفارقة الكبرى.

لا بد لتحقيق الوحدة من جهاز دولة. كل عمل وحدوي يقوي البيروقراطية الاقليمية التي تتبناه؛ يقوي بالضبط الجيش والادارة والاقتصاد ووسائل الاعلام.. لكن، من جهة أخرى، يفتقر الكيان الاقليمي الى أدلوجة عضوية يبرر بها وجوده لانه مرتبط بطوبى تنفي الشرعية مبدئيا عن جميع الكيانات الاقليمية. مفارقة واقعية معاشة، توصف من حين الى حين، تقبل أحيانا كقدر مقدّر وترفض احيانا أخرى بالقلب واللسان، لكنها لا تُعقل اسبابها ونتائجها ليتكشف عن وسائل تجاورها. ويرجع عدم الاعقال الى غياب نظرية عامة للدولة.

ان المفكرين العرب لا يهتمون بالدولة القائمة، وبالتالي، لا يرون فائدة في البحث عن السؤال: ما هي الدولة؟ كما كان الفكر الكلامي يدور حول طوبى الخلافة، فإن الفكر المعاصر يدور حول طوبويات مستحدثة: المجتمع العصري الليبرالي، المجتمع اللاطبقي الماركسي، المجتمع العربي الاشتراكي الموحد.

من الواضح ان الالتفات الى نظرية الدولة، بعد طول اهمال، لن يحلّ المفارقة المذكورة، القائمة على واقع، والتي لا يمكن ان تنفكّ الا بفكّ الواقع. ولعل أحد اسباب الاهمال السابق هو شعور لا واع ان النظرية قد تركز نهائيا الكيانات الإقليمية(45) هل لهذا التخوف مبرر؟

ان نظرة الفرد العربي الى السلطة، وهي نظرة ورثها عن الماضي، لم تنجح في تركيز الكيان القائم وتحويله الى مجتمع سياسي بالمعنى الدقيق. وفي نفس الوقت، لم تفتح الطريق لانشاء الدولة العربية الواحدة. كما انها تضعف الكيان دون ان تضمن، بالمقابل، حرية الفرد. هذه خلاصة تجربة دامت أكثر من ثلاثة عقود ولا أظن ان احدا يجادل فيها. اذن، ما الفائدة في التخوف من متوقع لا يمكن بحال ان يكون أسوأ من الواقع؟

45 - قد يظن بعض القراء المتسرعين أن غرض هذا البحث هو اثبات مشروعية تلك الكيانات. لكن الأمر ليس كذلك.

قد تموي نظرية الدولة ، مؤقتا ، الكيان القائم باعطائه ، لأول مرة في تاريخ التجربة السياسية العربية ، الشرعية الضرورية ، لكن من المحتمل جدا ان تهديها ، بالمناسبة ، الى طرق واقعية لتحقيق الوحدة ومزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية .

* * * * *



مراجع البحث عن الدولة (1)

- ابن خلدون. **المقدمة**. بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967
- خير الدين التونسي. **اقوم المسالك لمعرفة احوال الممالك**. تونس 1972
- الشاطبي ابو اسحاق. **الاعتصام**. جزآن. القاهرة 1332
- الفارابي. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. بيروت 1959
- الفاسي علال. **مقاصد الشريعة ومكارمها**، الدار البيضاء 1963

I. Aristote. **La politique.** Genève, Gonthier, 1964.

II. Balandier, G. **Anthropologie politique.** Paris, presses universitaires de France, 1978.

III. Burke, Edmund. **Reflections on the Revolution in France.** Pelican classics, 1968.

IV. Cassirer, Ernest. **The myth of the State.** Yale university Press, 1946.

V. Chatelet F. **Platon.** Paris, Gallimard, 1965.

VI. Dante, **De Monarchia. On world government.** New york: the library of liberal arts, 1949.

VII. Djait, Hichem. **La personnalité et le devenir arabo-islamiques.** Paris, Editions du Seuil, 1974.

VIII. Duby, Georges. **Guerriers et Paysans.** Paris, Gallimard, 1978

IX. Ehrenberg, Victor. **The Greek State.** London. Methuen, 1974.

1 ـ لقد ادرجنا لائحة المراجع العربية ضمن لائحة المراجع الافرنجية لتوحيد الترقيم المستعمل في الهوامش.

X. Eisenstadt, S.N. **The Political Systems of Empres.** New York, the Free press, 1969.

XI Engels, Friedrich. **L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat.** Paris, Editions sociales 1954.

XII. Fārābī. **Arā Ahl al-Madīna al-Fādila.** Beyrouth, Imprimerie catholique, 1959.

XIII. Fāsī, Allāl al-. **Maqāsid al-Sharia wa Makārimuha.** Casablanca, Maktaba al-Wahda, 1963.

XIV. Fédou, René. **L'Etat au Moyen âge.** Paris, Presses universitaires de France, 1971.

XV. Feuerbach, Ludwig. **Manifestes philosophiques.** Paris, Presses universitaires de France, 1960.

XVI. Fichte. **Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution françaises.** Paris, Payot, 1974.

XVII. Freud, Julien. **Sociologie de Max Weber.** Paris, Presses universitaires de France, 1968.

XVIII. GIBB, Hamilton. **Studies on the Civilization of Islam.** Boston, Beacon press, 1968.

XIX. Gramsci, Antonio. **Notes sur la politique de Machiavel.** Paris, Gallimard, 1978.

XX. Hegel. **La constitution de l'Allemagne.** Paris, Editions Champ libre, 1974.

XXI. Hegel. **Philosophie du droit.** Paris, Gallimard, 1940.

XXII. Hegel. **Morceaux Choisis.** Paris, Gallimard, 1939.

XXIII. Hegel. **La phénoménologie de l'esprit.** 2 Vol. Paris, Aubier, 1947.

XXIV. Ibn Khaldūn, **Al-Muqaddima.** Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1967.

XXV. Khair al-Dīn. **Aqwam al-Masālik...** Tunis, 1977

XXVI. Lénine. **L'Etat et la révolution.** Paris, Editions sociales, 1947.

XXVII. Machiavel. **Oeuvres complètes.** Paris, Gallimard, 1952.

XXVIII. MacIver, Robert. **The Webb of Government.** New York,

Macmillan, 1947.

XIX. Mahdī Muhsin, **Ibn Khaldūn's Philosophy of history.** University of Chicago Press, 1964.

XXX Maritain, Jacques. **Man and the state.** University of Chicago press, 1951.

XXXI Marx, Karl. **Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel.** Paris, Costes, 1948.

XXXII Passerin, d'Entrèves A. **La notion de l'Etat.** Paris, Sirey, 1969.

XXXIII. Popper, Karl. **The open Society and its Enemies.** 2 Vol. New York, Harper Torchbooks, 1963.

XXXIV. Rosenthal, Erwin. **Political Thought in Medieval Islam.** Cambridge University press, 1962.

XXXV. Shātibī. **Al– I'tiṣām.** 2 vol Le Caire, 1921 1332 H.

XXXVI. Sorel Georges. **Réflexions sur la violence.** Paris, Rivière, 1936.

XXXVII. Spinoza. **Traité de l'autorité politique.** Paris, Gallimard, 1978.

XXXVIII. Weber, Max. (Gerth and Mills édit.) **Essays in sociology.** Oxford university Press, 1958.

XXXIX. Weil, Eric. **Hegel et l'Etat.** Paris, Vrin, 1950.

فهرس الاعلام الاعجمية

المحتوى